TEORI *MAUDHU'I NUZULI* SEBAGAI DASAR PENGEMBANGAN FIKIH MAQASIDI

Pidato Pengukuhan Guru Besar
dalam Bidang Ilmu Ushul Fikih
Disampaikan di Hadapan Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga
Yogyakarta, 7 Maret 2024

Oleh

`**Prof. Dr. Ali Sodiqin, M.Ag.**
Guru Besar dalam Bidang Ilmu Ushul Fikih
Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

RAPAT SENAT TERBUKA
DALAM RANGKA PENGUKUHAN GURU BESAR

Prof. Dr. Ali Sodiqin, M.Ag

Guru Besar dalam Bidang Ilmu Ushul Fikih
Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Judul Pidato

TEORI *MAUDHU'I NUZULI* SEBAGAI DASAR PENGEMBANGAN FIKIH MAQASIDI

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

TEORI *MAUDHU'I NUZULI* SEBAGAI DASAR PENGEMBANGAN FIKIH MAQASIDI

Judul	:	Teori *Maudhu'i Nuzuli* Sebagai Dasar Pengembangan Fikih Maqasidi Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Ushul Fikih. Disampaikan di Hadapan Sidang Senat Terbuka Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
Penyusun	:	Prof. Dr. Ali Sodiqin, M.Ag
Ukuran	:	14 x 21 cm

ISBN : -
Editor : Ririn Budiharti
Layout : Nadia Nala Izza
Desain Cover : Reyhan Muhammad Avencena

Diterbitkan oleh
Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

ISLaMS (Institute for the Study of Law and Muslim Society)
Jalan Cucut No. 27 Sorosutan Umbulharjo
Yogyakarta 55162

Kata Pengantar

Bismillahirrahmaanirrahiim

Yang kami hormati:

1. Ketua, Sekretaris, dan seluruh anggta Senat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2. Rektor dan Para Wakil Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3. Para Dekan dan Direktur Pascasarjana di Lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4. Dekan dan Para Wakil Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum
5. Para Ketua Lembaga di Lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6. Tamu undangan dan para hadirin semuanya.

Assalamualaikum wr.wb.

Segala puji bagi Allah Swt, Tuhan semesta alam, yang atas limpahan nikmat dan karuniaNya, kita semua dalam keadaan sehat wal afiat dan dapat hadir pada Sidang Senat Terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Salawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Rasulullah Muhammad Saw,

manusia paripurna dan menjadi uswah hasanah umatnya dalam menebarkan kebaikan dan kemaslahatan.

Hadirin Sidang Senat terbuka UIN Sunan Kalijaga yang saya hormati

Kajian fikih (hukum Islam) selalu mengalami dinamika dari waktu ke waktu. Para ahli sejarah menjelaskan periodisasi perkembangan fikih ke dalam beberapa fase, yaitu: fase pembentukan, fase pengembangan, fase kemajuan, fase kemunduran, dan fase kebangkitan. Setiap fase tersebut memiliki ciri dan karekateristik tersendiri yang berkaitan dengan corak fikih serta keragaman sumber dan metode yang digunakan dalam penetapannya. Perbedaan karakteristik tersebut menunjukkan bahwa fikih, yang merupakan tafsir atas wahyu, selalu berdialektika dengan konteks yang dihadapinya. Konteks dimaksud dapat berupa konteks sosial, budaya, politik, ekonomi, perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan sebagainya. Dari perspektif inilah para ulama merumuskan metode dan teori penetapan hukum Islam yang kemudian dikenal dengan ilmu ushul fikih. Oleh karena itu perkembangan fikih juga merupakan gambaran perkembangan ushul fikih, karena fikih adalah produk hukum yang dihasilkan melalui penggunaan metodologi penetapan hukum, yaitu ushul fikih.

Ketika fikih dan ushul fikih mengalami puncak kemajuan, maka lahirlah sejumlah karya ulama yang berupa kitab fikih dan juga kitab ushul fikih. Produk fikih pada masa ini masih menjadi rujukan utama umat Islam hingga sekarang. Namun, produk fikih dan ushul fikih pada masa ini dipahami secara

berbeda oleh generasi selanjutnya. Umat Islam memposisikan kitab fikih sebagai syari'ah, sehingga menimbulkan sikap taklid dan anti keragaman. Perbedaan fikih yang sebelumnya diterima dengan terbuka, berubah menjadi sesuatu yang tertutup dan dihindari. Hal ini diperparah dengan campur tangan negara yang mendukung pemihakan kepada salah satu mazhab fikih atas nama uniformiitas hukum. Kondisi seperti ini kontraproduktif dengan watak fikih yang dinamis, fleksibel, dan toleran sebagaimana dipraktikkan oleh para ulama sebelumnya. Fikih, dan juga ushul fikih menjadi stagnan, tidak adaptif terhadap perkembangan peradaban. Akibatnya fikih mulai ditinggalkan oleh umat Islam sendiri karena dianggap *out of date* dan anti modernitas. Oleh karena itu diperlukan upaya mendinamiskan fikih melalui pembaruan metodologinya, sehingga fikih mampu beradaptasi dan menjadi solusi bagi kebutuhan hukum masyarakat saat ini.

Melalui tulisan ini, penulis ingin berkontribusi dalam pengembangan fikih *maqasidi,* yakni fikih yang berbasis pada maqasid syari'ah (tujuan penetapan ajaran Islam), yaitu pencapaian kemaslahatan bagi umat manusia. Penulis menawarkan gagasan teori *maudhu'i nuzuli* sebagai perangkat metodologi yang mengedepankan upaya mendialogkan teks dengan konteks untuk melakukan kontekstualisasi. Fikih tidak mungkin dilepaskan dari teks (Alqur'an dan Hadis) yang menjadi sumber utamanya, namun pembacaan teks tersebut harus bersifat produktif dengan melibatkan konteks, melalui kajian intertektualis dan intratekstualis. Hasil dialog antara teks dengan konteks

akan menghasilkan pemetaan antara ajaran universal yang merupakan tujuan syari'ah dan ajaran yang instrumental yang berkedudukan sebagai sarana atau *wasilah* pencapaian tujuan syari'ah. Hasil pemetaan ini berfungsi untuk melakukan kontekstualisasi, yaitu mengembangkan fikih yang kontekstual dengan mengintegrasikan pendekatan ilmu keislaman dengan ilmu sosial dan humaniora, filsafat, dan sains modern. Dalam tulisan ini penulis juga menyajikan satu contoh implementasi teori *maudhu'i nuzuli* dalam pengembangan hukum pidana, yaitu qisas, agar pembaca mendapatkan gambaran secara komprehensif.

Daftar Isi

Hidup itu harus mampu **beradaptasi** dan mampu **menginspirasi**
Tanpa harus menonjolkan diri, dan tak boleh kehilangan harga diri.

PIDATO PENGUKUHAN
GURU BESAR

TEORI *MAUDHU'I NUZULI* SEBAGAI DASAR PENGEMBANGAN FIKIH MAQASIDI

A. Pendahuluan

Fikih adalah bidang ajaran Islam[1] yang paling dekat dan paling berpengaruh terhadap kehidupan umat Islam, baik secara individu maupun sosial. Kedudukan fikih adalah sebagai produk hukum yang berusaha menjawab permasalahan yang muncul di masyarakat seiring dengan terjadinya perubahan. Oleh karenanya kajian fikih sangat dinamis seiring dengan dinamika permasalahan hidup manusia. Wajah fikih menunjukkan elastisitas hukum Islam sekaligus watak adaptifnya terhadap perubahan sosial. Akibatnya, fikih mengalami keragaman sekaligus perbedaan dari individu ke individu dan dari waktu ke waktu.[2] Hal ini dapat dilihat dari munculnya ragam fikih, seperti fikih mazhab,[3] fikih

---

[1] Mayoritas ulama membagi ajaran Islam (syari'ah) menjadi 3 bidang, yaitu: akidah (tauhid/keimanan), akhlak, dan fikih (*ahkam amaliyah*). Sebagian ulama yang lain membagi ajaran Islam menjadi 2 bidang, yaitu akidah dan syari'ah. Lihat Mahmoud Syaltout, *Islam: Aqidah wa Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966, Mustafa Ahmad Zarqa', *al-Fiqh al-Islamy fi Tsaubih al-Jadid,* Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1968).

[2] Khaled Abou el Fadl, "What Type of Islamic Law", dalam Khaled Abou el Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares hassan (eds.), *Routledge Handbook of Islamic Law*, (New York: Routledge, 2019), h. 20-26.

[3] Fikih mazhab yang dimaksud adalah fikih yang menjelaskan pandangan mazhab tertentu dalam kajian hukum Islam, baik yang ditulis oleh Imam Mazhab sendiri maupun oleh para muridnya. Sebagai contoh misalnya, Kitab Fikih Mazhab Hanafi (*Al-Mabsut* karya Imam Muhammad bin Hasan Al-Saybani, dan *Al-Jami' Al-Kabir* karya Imam Muhammad Ibn Abu Bakr Al-Sarakhsi), Kitab Fikih Mazhab Maliki (*Al Mudawwanah* karya Ibn Al Qasim, *Mukhtashar al 'Allamah al-Khalil* karya Khalil Ibn Ishaq al-Maliky), Kitab Fikih Mazhab Syafi'i (*Kitab Ghaayatut Taqriib* karya Abuu Syuja' Al-Ashfahaniy, *Kitab Lubbul Ushuul*, karya: Zakariyya Al-Anshariyy, *Kitab Fathul Mu'iin*, karya Asy-Syaikh Al-Maliibaariyy), Kitab Fikih Mazhab Hanbali (*Zadul Mustaqni' fi Ikhtishor al-Muqni'* karya Syarafuddin al-Hijawi, *Al-Furu'* karya Ibnu al-Muflih, *Al-Kafy fi Fiqh al-Imam Ahmad* karya Ibnu Qudamah).

sunnah,[4] *fiqh al waqi'*,[5] *fiqh aqalliyat,*[6] *fiqh nawazil*,[7] fatwa,[8] dan sebagainya.

Keragaman fikih di atas menunjukkan bahwa para perumus fikih (fuqaha) menempatkan fikih sebagai *social*

---

[4] Lihat dalam Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1971).

[5] Disebut juga dengan fikih realitas, yaitu penetapan hukum berdasarkan realitas kehidupan masyarakat. Contoh fkih dalamjenis ini adalah karya Ali bin Hasan bin Ali bin Abdul Hamid al-Halabi, *Fiqhul Waqi' Baina al-Nazhar wa at-Tathbiq* (Ramallah: Syirkah Nur, 1402 H). Di Indonesia muncul banyak karya yang dapat dikelompokkan dalam kategori fikih realitas, misalnya: *Fikih Sosial, Fikih Kebhinnekaan, Fikih Kedokteran, Fikih Anti-Traffiking*, dan sebagainya.

[6] Disebut juga fiqh kaum minoritas, genre baru fikih yang bertujuan untuk memberikan kerangka umum mengenai tujuan, ciri-ciri dan landasan fiqh yang berbasis minoritas, yang memandang keistimewaan ciri-ciri setiap minoritas dan posisi mereka di negara bagian baru. Beberapa ulama yang menulis *fiqh al-aqalliyat* adalah: Khalid Muhammad ʿAbd al-Qadir, *Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslima* (Lebanon: Dar al- Iman, 1997); ʿAbd al-Wadud Shalabi, *Ijabat Hasima ila al-Ukht al-Firnsiyya al-Muslima*, 2nd edition (Cairo: Mu'assasat Al-Khalij al-ʿArabi, 1989); Yusuf al-Qaradawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslima, Hayat al-Muslimin Wasat al-Mujtamaʿat al-Ukhra* (Cairo: Dar al-Shuruq, 2001), Taha Jabir ʿAlawani, *Fi Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslima*, Series of Islamic Enlightenment 52 (Cairo: Nahdat Misr, 2000). Lihat Said Fares Hassan, "Fiqh al-'Aqalliyat and Muslim Minorities in the West", dalam Khaled Abou el Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (eds.), *Routledge Handbook of Islamic Law,* h. 313-323.

[7] Fikih nawazil artinya kajian fikih yang membahas masalah-masalah baru yang mendesak untuk segera ditetapkan hukumnya. Fikih jenis ini lebih spesifik dari fiqh al-waqi', yakni unsur mendesaknya permasalahan yang ditetapkan. Lihat Lembaga Fatwa Dar Ifta Mesir, *Fiqih Nawazil: Standar Berfiqih dalam Perbedaan Fatwa*, terj. oleh Adhi Maftuhin (Depok: Keira Publishing, 2013), h. 3-14.

[8] Fatwa dimaknai sebagai hasil dari ifta' yang artinya memberikan penjelasan dari mufti. Fatwa muncul karena adanya pertanyaan dari mustafti. Lihat dalam Wahbah al-Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islamy,* Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2013), h. 434. Pada masa sekarang fatwa merupakan produk ijtihad dari mufti, baik secara individu maupun secara kelompok (melalui lembaga keagamaan). Fatwa adalah produk pemikiran Ulama yang merupakan hasil dialektika dengan realitas masyarakat untuk menjawab persoalan yang muncul. Lihat Ansori, "Position of fatwa in Islamic law: the effectiveness of MUI, NU, and Muhammadiyah fatwas", *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 22, No. 1 (2022), pp. 53-71.

control,[9] yakni memberikan pedoman untuk mengendalikan tingkah laku masyarakat (umat Islam). Dalam tujuan ini, maka fikih menetapkan aturan pelaksanaan suatu perilaku, terutama dari aspek hukumnya (boleh atau tidak boleh), serta merumuskan sanksi bagi yang melanggar. Fikih menjadi aturan yang *legal formalistic*, bersifat memaksa sehingga terkesan tidak membuka ruang perbedaan. Aspek etik dari fikih menjadi hilang, hal ini terlihat dalam implementasi fikih oleh kelompok pendukungnya.[10] Dalam konteks ini, fikih kehilangan watak aslinya, yaitu sebagai hukum yang dinamis, variatif, dan terbuka bagi keragaman dan perubahan.

Faktor utama yang mempengaruhi munculnya fikih sebagai *social control* adalah pada aspek perumus dan penerimanya. Perumus fikih seringkali merasa bahwa dia memiliki otoritas sebagai pembuat hukum, hal mana posisi tersebut hanya dimiliki oleh Syari'. Dalam teori *Al-Hakim*, kedudukan perumus fikih adalah sebagai mujtahid, penjelas hukum (*muzhiru li al-hukmi*)[11] dan tidak memiliki kewenangan

---

[9] Sebagai social control, hukum memberikan suatu kerangka kerja dimana perilaku individu dalam arti tertentu dapat diatur dan unsur kepastiannya terjamin. Lihat Norman P. Barry, *Law and Social Control, In: An Introduction to Modern Political Theory* (London: Palgrave, 1989), h. 29-57.

[10] Loyalitas terhadap salah satu pendapat fikih (mazhab) mengakibatkan penolakan terhadap perbedaan pendapat, apalagi jika otoritas politik (penguasa/negara) campur tangan terhadap pemberlakuan fikih tersebut. Ketika fikih menjadi mazhab negara, maka hal ini berpengaruh terhadap dinamika pemikiran fikih yang berujung pada munculnya perilaku represif negara yang mengatasnamakan hukum Islam. Lihat Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2009), h. 31-47.

[11] Az-Zuhaily, *Ushul al Fiqh al Islamy*, Juz 1, hlm. 119. Lihat juga Syamsul Anwar, *Ushul al-Fiqh: Dirasah Naqdiyyah fi Aliyat Iktisyaf al-Ahkam as-Syar'iyyah* (Yogyakarta: Majma' al-Buhuts wa at-Tathbiqat al-Islamiyyah Jami'ah Muhammadiyah Biyukyakarta, 2018), h. 35.

membuat hukum. Sebagai mujtahid, maka rumusan hukum yang dihasilkan bernilai relatif, karena merupakan tafsir atas wahyu (Alqur'an dan Hadis). Produk hukumnya sangat dipengaruhi oleh kapabilitas perumusnya serta situasi dan kondisi geografis dan demografis di sekitarnya. Oleh karena itu, fikih yang dirumuskan pada waktu dan tempat tertentu tidak selalu relevan pada waktu dan tempat yang berbeda. Dalam kaitan dengan fungsinya sebagai *social control*, maka relevansi fikih sebagai pengendali perilaku hukum masyarakat berkaitan dengan *time* dan *locus* fikih tersebut dirumuskan.

Pada aspek penerimanya, fikih dimaknai sebagai syari'ah, yakni aturan yang mutlak dan mengikat berlakunya. Pemahaman ini mengakibatkan munculnya sifat memaksa yang terkadang disertai sifat anarkis dalam mengimplementasikan produk fikih. Hal ini terlihat dalam kasus perbedaan fikih mazhab maupun fikih organisasi/ lembaga yang berpengaruh terhadap kehidupan sosial.[12] Demikian halnya ketika muncul fatwa dari lembaga maupun organisasi tertentu, memunculkan gerakan untuk mengawal penerapan fatwa di tingkat masyarakat.[13] Fatwa yang watak

---

[12] Dalam kasus perbedaan penetapan hari raya Idul Fitri misalnya, meskipun tidak menimbulkan konflik sosial, tetapi mempengaruhi hubungan antar anggota keluarga dan masyarakat. Lihat Suhanah, "Dampak Sosial Perbedaan Pendapat dalam Penentuan Awal Ramadhan dan 1 Syawal terhadap Umat Islam di Kota Semarang", *HARMONI, Jurnal Multikultural & Multireligius* Vol. 11, No. 2, 2012, h. 156-168.

[13] Munculnya Gerakan Pengawal Fatwa Ulama (GNPF) MUI pada tahun 2016 melahirkan aksi politis Aksi Bela Islam atas nama penegakan fatwa MUI. Aksi merupakan populisme Islam semu (pseudo Islamic populism), karena kurang mampu menangkap fenomena populisme di dalam konteks masyarakat Muslim. Lihat Rangga Kusumo, Hurriyah, "Populisme Islam di Indonesia: Studi

dasarnya merupakan *legal opinion* berubah menjadi *legal otority* di mata para pendukungnya.

Fungsi lain dari fikih yang terabaikan selama ini adalah sebagai *social engineering*, yakni alat untuk melakukan rekayasa atau perubahan sosial.[14] Fikih yang berupaya mengakomodir perubahan sosial menunjukkan bahwa para perumus fikih menyadari perlunya membuat desain fikih yang *adaptable* dengan dinamika masyarakat. Fikih tidak saja digunakan untuk mengukuhkan kebiasaan atau adat istiadat masyarakat, tetapi juga bisa untuk menghapus atau mengubahnya, menciptakan pola-pola perilaku baru dengan maksud mengarahkan masyarakat pada tujuan yang dikehendaki.[15] Dalam konteks fikih, maka tujuan utamanya adalah me*landing*kan Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*.[16]

Kasus Aksi Bela Islam oleh GNPF-MUI Tahun 2016-2017", *Jurnal Politik*, Vol. 4, No. 1, 2018, h. 87-113.

[14] Peran hukum sebagai alat rekayasa masyarakat dikemukakan pertama kali oleh Roscoe Pound, yang intinya menekankan bahwa hukum harus berperan mempengaruhi dan mempercepat terjadinya peribahan pandangan dan sikap masyarakat. Istilah ini kemudian dikembangkan menjadi hukum sebagai *agent of change* dan di Indonesia dikembangkan oleh Mochtar Kusumaatmaja menjadi hukum sebagai alat pembangunan (*a tool of development*). Lihat Munir Fuady, *Teori-teori Besar (Grand Theory) dalam* Hukum (Jakarta: Kencana, 2013), h. 251-259.

[15] Sebagai produk penafsiran terhadap wahyu, fikih (hukum Islam) harus dijaga dinamika dan vitalitasnya, dengan cara menjaga kebebasan dan kapasitas individu. Tujuannya adalah untuk mencapai kesejahteraan sosial, dengan cara menerjemahkan nilai-nilai keadilan, kasih sayang ke dalam realitas sosial. Khaled Abou El Fadl, "Qurʾanic Ethics and Islamic Law", *Journal of Islamic Ethics* 1 (2017) 7–28.

[16] Hamim Ilyas menawarkan konsep Fikih Akbar dengan mengembangkan empat objek kajian melalui rekonstruksi akidah tauhid. Empat ajaran dasar tersebut adalah: (1) sistem kepercayaan keagamaan; (2) sistem peribadatan; (3) sistem nilai; (4) sistem gagasan visioner tentang lembaga-lembaga sosial

Untuk mewujudkan fungsi fikih sebagai *social control* sekaligus sebagai *social engineering* diperlukan proses perumusan fikih dengan berbasis metodologi yang valid. Para ulama sudah menyusun metodologi perumusan fikih dalam bentuk kitab *ushul fiqih*. Melalui kitab ushul fikih, para ulama merumuskan berbagai konsep, teori, dan kaidah yang dapat digunakan sebagai dasar penetapan hukum Islam.[17] Terdapat dua model perumusan fikih yang muncul di kalangan *ushuliyyin*, yaitu model deduktif dan induktif. Model penalaran deduktif dikenal dengan aliran *mutakallimin*, sedangkan model penalaran induktif disebut dengan aliran *fuqaha*. Kedua aliran ini memiliki paradigma dan metodologi ijtihad yang berbeda, sehingga tidak menutup kemungkinan implementasinya menghasilkan ketetapan hukum yang berbeda pula. Aliran mutakallimin diikuti oleh *jumhur ushuliyyin* yang mengusung pendekatan doktriner-normatif-deduktif. Bagi kelompok ini, setiap muslim, secara doktriner normatif harus mendasarkan aktifitas hidupnya pada Alquran dan Hadis sebagai norma pengatur tertinggi yang memuat segala aturan kehidupan. Pola penalarannya bersifat *top-down*, yaitu dimulai dengan mengutip nash

---

yang diidealkan dalam Islam Rahmatan lil'alamin. Lihat Hamim Ilyas, *Fikih Akbar, Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil'Alamin* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018), h. 62-66.

[17] Ushul fikih merupakan disiplin keilmuan yang membahas tentang teori hukum Islam (Islamic legal theory), namun dalam kesarjanaan barat diposisikan sebagai teologi yuridis (*juridicial teologi*). Namun dalam temuan Hijrian ushul fikih merupakan diskursus politik pengetahuan ulama yang berjejaring dengan perebutan kekuasaan, perdebatan faham keagamaan, dan kontestasi politik antar kawasan atau politik teo-yuridis (*theo-juridicial politics*). Lihat selengkapnya dalam Hijrian Angga Prihantoro, "Ulama dan Politik Pengetahuan dalam Ushul Fikih: Relasi Kuasa, Paham Teologis dan Geopolitik", *Disertasi*, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2023.

kemudian dijelaskan arti dan maknanya serta ilustrasi lain yang terkait. Penafsiran terhadap nash menggunakan kaidah kebahasaan yang hasilnya dijadikan dasar untuk membangun atau merumuskan kaidah *usuliyyah* maupun *fiqhiyah*. Aliran fuqaha menggunakan pendekatan empiris-historis-induktif. Pendukung aliran ini adalah para ulama Hanafiyah dengan paradigma yang berbeda dengan aliran mutakallimun. Bagi aliran ini, Alqur'an dan Hadis mengandung kebenaran mutlak, namun pemahaman terhadap nash adalah relatif sesuai dengan sifat relatif manusia. Karena berbasis empiris, maka sifat pemikirannya pragmatis. Ushul fikih diformulasikan untuk dapat diaplikasikan pada kasus yang relevan. Realitas sosial dan fenomena yang berkembang di masyarakat menjadi dasar pertimbangan dalam penetapan hukum.[18]

Kedua aliran di atas, baik yang menggunakan pola *istimbat* (deduktif) maupun yang mengikuti pola *istiqra'* (indukif) memiliki pengaruh yang signifikan di kalangan perumus hukum Islam. Kecenderungan aliran mutakallimin yang teoritis dapat ditemukan dalam beberapa rumusan hukum para fuqaha yang terangkum dalam kitab-kitab fikih, sedangkan aliran fuqaha yang cenderung pragmatis dapat ditemukan pada rumusan hukum dalam bentuk fatwa. Pada masa sekarang, terdapat kecenderungan untuk mendialogkan kedua aliran ini untuk mengatasi kekurangan dan keterbatasan dari masing-masing aliran dalam proses perumusan hukum Islam. Oleh karena itu diperlukan

---

[18] Wahbah al-Zuhaily, *al-Wajiz fi Ushu al-Fiqh,* (Damaskus: Da al-Fikr, 1999), h. 17-18. Lihat juga Ali Sodiqin, *Fiqh Ushul Fiqh: Sejarah, Metodologi, dan Implementasinya di Indonesia* (Yogyakarta: Beranda Publishing, 2012), h. 57-62.

formulasi fikih yang dirumuskan dengan pendekatan yang memadukan aspek fundamental-tekstual dengan aspek instrumental-kontekstual. Dalam implementasinya diperlukan kajian interdisiplin, multidisplin, dan transdisplin dengan mengintegrasikan dan menginterkoneksikan penafsiran nash (wahyu) dengan pendekatan dalam ilmu sosial humaniora maupun dalam ilmu sains. Hal ini untuk menghindarkan rumusan fikih yang parsial dan *legal formalistic* sehingga kehilangan fungsi adaptifnya sebagai penjelas syari'ah.

B. Konstruksi Fikih Maqasidi

Fikih maqasidi diartikan sebagai fikih yang dirumuskan dengan menggunakan pendekatan *maqasid syari'ah*. Hal ini berbeda dengan ragam fikih sebelumnya yang dirumuskan dengan pendekatan ushul fikih.[19] *Maqasid syari'ah* menjadi kajian yang menarik pada saat ini, yang ditandai dengan munculnya karya dari para intelektual/ulama dalam berbagai karya yang berkualitas. Meskipun secara embrio *maqasid syari'ah* merupakan bagian dari ushul fikih, namun pada masa kini banyak kajian yang menempatkan *maqasid syari'ah* terpisah dari ushul fikih.[20] Bahkan, *maqasid syari'ah*

---

[19] Pada dasarnaya ushul fikih dirancang untuk menghubungkan syari'ah dengan realitas sosial, agar berfungsi sebagai instrumen untuk mengadaptasi dan memberikan formula bagi penyelesaian masalah yang muncul. Muhammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, terjemah oleh Miki Salman, (Bandung: Penerbit Noura Books, 2013), h. 70.

[20] Maqasid syari'ah adalah salah satu bagian dan merupakan satu kesatuan dengan ushul fikih. Eksistensinya adalah sebagai keberlanjutan logika illat hukum, pengkaji hikmah hukum, dan pendukung bagi metode-metode ushul fikih seperti qiyas, mashalih mursalah, dzari'ah, dan 'urf. Lihat Abdul Helim, *Maqasid Syari'ah versus Usul Fikih* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019), h. 67-80.

dianggap mampu menutupi kelemahan ushul fikih yang dianggap stagnan.[21] Oleh para pengkajinya, *maqasid syari'ah* didialogkan dengan berbagai pendekatan baru sehingga kajiannya lebih dinamis dan menarik.[22] Maka muncullah berbagai teori dalam kajian *maqasid syari'ah*, seperti teori *istiqra' ma'nawi* Asy Syatibi, *istiqra' ushuly* Ibn Asyur, *System approach* Jasser Auda, dan sebagainya.

Secara etimologi, *maqasid syari'ah* adalah tujuan penetapan syari'ah.[23] Hal ini menunjukkan bahwa focus kajian *maqasid syari'ah* adalah menggali dan menemukan tujuan dari aturan yang ditetapkan oleh *Syari'*.[24] Dalam pandangan ulama, setiap aturan dalam syari'ah pasti ada tujuan yang ditetapkan, sehingga tugas utama para mujtahid adalah menemukan dulu apa tujuan dari aturan tersebut sebelum kemudian menerapkannya pada realitas sosial yang akan ditetapkan hukumnya. Secara umum tujuan penetapan

---

[21] Pada perkembangannya ushul fikih menunjukkan gejala kekakuan dan gagal menyediakan metodologi praktis bagi penetapan hukum kontemporer. Kamali, *Membumikan Syariah*..., h. 163. Lihat juga Helim, *Maqasid Syari'ah*.., h. 105-113.

[22] Teori maqasid bukan saja bertujuan untuk menafsirkan nash, tetapi juga untuk mengidentifikasi apa saja kebutuhan manusia secara individu maupun kelompok, sehingga perlu mengadaptasi berbagai perkembangan keilmuan modern. Lihat Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016), h. 15.

[23] Para ulama mendefinisikan *maqasid syari'ah* secara variatif. *Maqasid syari'ah* diartikan sebagai tujuan akhir penetapan hukum, makna, hikmah, dan rahasia-rahasia hukum yang ditetapkan oleh Syari'.

[24] Terdapat dua pendekatan dalam *maqasid syari'ah*, yaitu: (1) pendekatan tekstualis dengan membatasi identifikasi maqasid pada teks yang jelas, dan (2) pendekatan yang berorientasi maqasid terhadap pengembangan syariah yang berdasar pada presmis merealisasikan maslahah dan mencegah mafsadah. Lihat Kamali, *Membumikan Syairiah...,* h. 168.

syari'ah adalah kemaslahatan manusia, yang merupakan subyek hukum (*mahkum alaih*) dari syari'ah. Dengan demikian, penemuan tentang kemaslahatan apa yang dituju dalam aturan syari'ah menjadi prioritas utama dalam berijtihad. Kemaslahatan menjadi aspek yang fundamental dalam kajian *maqasid syari'ah*, dan mutlak untuk diimplementasikan karena sifatnya yang fundamental.[25]

Model penemuan kemaslahatan dalam kajian *maqasid syari'ah* berbeda dengan kemaslahatan dalam kajian ushul fikih. Secara embrio, kajian *maslahah* dalam *maqasid syari'ah* merupakan pengembangan dari teori *mashalih al-mursalah* dalam ushul fikih. Maslahah dalam kajian ushul fikih merupakan bagian dari penalaran *istislahi*, yaitu penalaran yang bertumpu pada kemaslahatan yang disarikan dari prinsip-prinsip dasar sejumlah nash. Penggunaan penalaran *istislahi* dalam penetapan hukum adalah ketika penalaran *bayany* dan *ta'lily* tidak dapat diterapkan. Penalaran *bayany* mempersyaratkan adanya nash yang menjelaskan secara spesifik sebuah aturan hukum, sehingga kajiannya bertumpu pada kaidah *lughawiyah* (semantic/kebahasaan). Jika tidak ditemukan nash yang spesifik, maka penetapan hukum dilakukan dengan penalaran kedua, yaitu *ta'lily*. Penalaran ini bertumpu pada penemuan illat hukum (*ratio legis*) sebagai dasar perluasan hukum terhadap perkara-perkara yang belum diatur oleh nash. Metode qiyas dan *istihsan* dianggap sebagai metode ijtihad yang menggunakan penalaran *ta'lily.*

---

[25] Kemaslahatan yang dimaksud harus mencakup dimensi: dunia-akhirat, individu-masyarakat, material-moral-spiritual, generasi masa kini dan masa depan. Lihat Abu ishaq Asy-Syatibi, *Al Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah,* juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t), h. 49-51.

Penalaran *istislahy* digunakan ketika masalah yang akan ditetapkan hukumnya belum ada nash yang mengaturnya serta tidak dapat dilakukan qiyas.[26] Penetapan hukumnya didasarkan adanya kemaslahatan dalam perbuatan tersebut, sehingga muncullah *mashalih mursalah* sebagai metode penetapan hukumnya. Agar kemaslahatan yang dijadikan dasar tetap memiliki ketersambungan dengan nash, maka para ulama ushul fikih menetapkan syarat kemaslahatan. Kriteria yang paling pokok dari kemaslahatan yang dijadikan sandaran penetapan hukum adalah: *syar'i* (sejalan dengan prinsip syari'ah), *kully* (mencakup kepentingan umum), dan *qat'y* (nyata dan pasti kemaslahatannya).[27]

Pola hubungan antara ketiga penalaran *bayany, ta'lily,* dan *istislahy* dalam ushu fikih bersifat terpisah dan berprasayarat sebagaimana dalam gambar berikut:

[26] Tentang tiga penalaran ini selengkapnya lihat dalam Al Yasa' Abubakar, "Beberapa Teori Penalaran Fikih dan Penerapannya", dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktik* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991).

[27] Ramadhan al-Buthi menetapkan persyaratan maslahah sebanyak lima kriteria, yaitu: (1) maslahah tersebut masih dalam ruang lingkup maqasid syari'ah; (2) tidak bertentangan dengan Alquran; (3) tidak bertentangan dengan as-Sunnah; (4) tidak bertentangan dengan qiyas; (5) tidak bertentangan dengan maslahah yang lebih tinggi. Selengkapnya lihat Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syari'ah al-Islamiyah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005), h. 131-286.

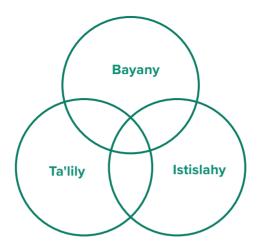
Berdasarkan diagram di atas, maka penggunaan penalaran *istislahy* berada pada urutan terakhir, yakni ketika penalaran *ta'lily* dan *bayany* tidak dapat digunakan dalam penetapan hukum. Demikian juga sebaliknya, jika hukum suatu perbuatan sudah dijelaskan oleh nash (penalaran *bayany*), maka tidak perlu lagi menggunakan penalaran *ta'lily* maupun *istislahy*.[28]

Pola hubungan antar penalaran di atas mengakibatkan penetapan hukum melalui kajian ushul fikih bersifat tekstual dan tidak mempertimbangkan konteks nash maupun konteks masyarakat. Sehingga terdapat perbuatan yang secara tekstual ditetapkan hukumnya dalam nash, namun ketika diterapkan tidak menimbulkan kemaslahatan bagi masyarakat.[29] Oleh karena itu, muncullah para ulama yang mengembangkan kajian *maqasid syari'ah* dengan mengambil basis kemaslahatan sebagai tujuan utama yang harus melandasi semua hukum dalam syari'ah.

Dalam kajian *maqasid syari'ah*, hubungan antara penalaran *bayany, ta'lily*, dan *istislahy* bersifat integrasi-interkoneksi sebagaimana dalam gambar di bawah ini:

---

[28] Menurut Al Yasa' Abubakar, kekuatan hukum yang diperoleh melalui salah satu dari tiga penalaran tersebut setingkat atau sama kuat. Lihat Abubakar, *Metode Istislahiah*..., h. 19.

[29] Menurut Kamali, hukum yang ditetapkan dengan ijtihad berbasis ushul dengan maqasid akan terjadi perbedaan, dengan mencontohkannya pada hukuman potong tangan untuk pencurian. Ijtihad berbasis ushul yang mengandalkan semantic dan analogi tidak akan mampu memberikan jawaban mengapa hukuman bagi pencurian adalah mutilasi. Dengan ijtihad berbasis maqasid maka, mujtahid akan melepaskan diri dari literalisme dan analogi dan berfokus pada melihat konteks ayat yang terkait dengan masa, tempat dan keadaan dimana hukum dimaksud bermula. Lihat Kamali, *Membumikan Syariah...,* h. 172-174.

Berdasarkan diagram di atas, maka dalam kajian *maqasid syari'ah* pola *bayany, ta'lily,* dan *istislahy* diterapkan secara terintegrasi satu sama lain dengan model *istiqra`*. Dalam penetapan sebuah hukum, maka diperlukan pembacaan terhadap sejumlah nash (*bayany*) yang berkaitan dengan suatu perbuatan hukum. Langkah berikutnya adalah menemukan illat (*ta'lily*) dari penetapan aturan hukum tersebut, dan terakhir adalah menyimpulkan kemaslahatan yang terkandung dari aturan hukum tersebut (*istislah*y). Oleh karena itu, penetapan kemaslahatan yang menjadi dasar penetapan hukum dihasilkan dari interkoneksi antara pola penalaran *bayany-ta'lily-istislahy*. Dalam implementasinya pola kajian ini mendialogkan teks dengan konteks untuk melakukan kontekstualisasi. Imam Asy-Syatibi misalnya, merumuskan teori *istiqra' ma'nawy*,[30] Imam Ibn Asyur menyusun teori

[30] *Istiqra' ma'nawi* yang dimaksud adalah pengkajian dan penelitian terhadap ayat-ayat Alquran secara induktif dan komprehensif. Duski Ibrahim menjelaskan cara kerja metode ini dalam delapan tahapan; yaitu: (1) menentukan

istiqra' ushuly,[31] dan Jasser Auda memperkenalkan *system approach*.[32]

Dengan demikian kemaslahatan memiliki posisi utama dalam kajian *maqaisd syari'ah*. Kemaslahatan yang merupakan hasil *istiqra`* terhadap nash Alquran dan Hadis, ditempatkan sebagai *ghayah* (tujuan) yang sifatnya fundamental dan universal. Semua aturan hukum yang ditetapkan harus mengarah pada pencapaian tujuan

---

tema atau masalah yang akan dicari jawabannya; (2) merumuskan masalah atau tema yang sudah dipilih; (3) mengumpulkan dan mengidentifikasi semua nash hukum yang relevan untuk menentukan mana yang particular, mana yang universal, mana yang wasilah (nilai antara), dan mana yang ghayah (nilai mutlak/tujuan); (4) memahami makna nash-nash hukum tersebut dan kaitannya satu sama lain melalui tiga konteks: konteks tekstual (*siyaq an-nash*), konteks pembicaraan (*siyaq al-khitab*), dan konteks kondisi siginifikan (*siyaq al-hal*); (5) mempertimbangkan kondisi-kondisi dan indikasi-indikasi signifikan dalam masyarakat (*qara'in ahwal*); (6) mencermati alasan ('illah) hukum yang dikandung oleh nash-nash apakah jelas *('illah ma'lumah*) atau tidak jelas *('illah ghairu ma'lumah*); (7) mereduksi nash-nash menjadi satu kesatuan yang utuh; dan (8) menetapkan atau menyimpulkan hukum yang dicari. Selengkapnya lihat Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Al-Istiqra' al-ma'nawi Asy-Syatibi* (Yogyakarta: Arruz Media, 2008), h. 187-198.

[31] Ibn 'Asyur menjelaskan metode penetapan maqasid sebagai berikut: (1) *istiqra`* terhadap syari'ah, yaitu istiqra` terhadap dalil-dalil hukum untuk menemukan illat yang terkandung di dalamnya; (2) memahami dalil Alquran yang jelas yang menunjukkan makna yang terkandung di dalamnya; (3) memahami sunnah mutawatir, baik yang *maknawy* maupun yang *'amaly*; (4) menetapkan urutan maqasid syari'ah yang *qat'y* dan yang *zhanny*; (5) Dalil-dalil hukum yang tidak ada illatnya dimasukkan dalam kategori ta'abbudi. Lihat dalam Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, *Maqasid as-Syari'ah al-Islamiyah* (Tunisia: Dar as-Salam, 2020), h. 18-52.

[32] Pendekatan sistem yang diperkenalkan oleh Jasser Audah diimplementasikan melalui enam fitur, yaitu (1) *cognitive nature*; (2) *wholeness*; (3) *openness*; (4) *interrelated hierarchy*; (5) *multi-dimensionality*; dan (6) *purposefulness*. Selengkapnya lihat dalam Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law:A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), h. 45-55, dan implementasinya dalam teori hukum Islam di h. 192-245.

tersebut. Di sisi lain, umat Islam memiliki ruang inovasi berdasarkan konteks yang melingkupinya. Artinya, hukum yang berlaku di masyarakat bisa jadi berbeda bentuk aturannya tetapi memiliki tujuan kemaslahatan yang sama. Bentuk aturan ditempatkan sebagai *wasilah* (medium/sarana) yang menghantarkan pada pencapaian kemaslahatan.[33] Dari perspektif inilah hukum Islam dimaknai dengan keragaman *wasilah* (aturan hukum) namun tetap dalam kesatuan *ghayah* (tujuan hukum). Fenomena ini harus dimaknai sebagai bagian dari elastisitas hukum Islam yang selalu mampu beradaptasi dengan perubahan dan perkembangan zaman.

Kedudukan maslahah yang sentral dalam kajian *maqasid syari'ah*, menjadi dasar bagi para ulama menyusun hirarkhi dan kategorisasi kemaslahatan.[34] Penyusunan hirarkhi kemaslahatan dimaksudkan untuk memetakan prioritas kemaslahatan yang menjadi dasar penetapan hukum. Secara hirarkhis, kemaslahatan dibagi menjadi tiga, yaitu: *dharuriyah, hajiyah,* dan *tahsiniyah*.[35] Maslahah *dharuriyah* adalah kemaslahatan primer yang keberadaannya harus

---

[33] Pembedaan antara maqasid (*ghayah*) dan *wasilah* menjadi penting untuk membedakan mana yang bersifat tetap dan mana yang dapat berubah. Maqasid bersifat tetap dan abadi, sedangkan wasilah dapat berubah karena perubahan lingkungan, waktu, budaya, dan sebagainya. Lihat Ahmad ar-Raisuni, *al-Fikr al-Maqasidi, Qawaiduhu wa Fawaiduhu* (Kairo: Dar al-Kalimah linnasyr wa at-Tauzi', 2014), h. 77-86.

[34] Secara lengkap lihat di Nuruddin Ibn Mukhtar al-Khadimy, *'Ilm al-Maqasid asy-Syari'ah* (Riyad: Syirkah Obeikan li at-ta'lim, 2014), h. 71-76.

[35] Pemeringkatan maslahah ini mengandung kesulitan dalam implementasinya, yaitu dalam hal: (1) penentuan pekerjaan yang dianggap dharuryat, hajiyat, dan tahsiniyat; (2) kualitas dari apa yang disebut dharuryat, hajiyat, dan tahsiniyat; (3) bidang utama maqasid *ahkam al-khamsah* apakah boleh ditambah; dan (4) perlindungan HAM dan penyebutannya secara eksplisit dalam maqasid. Lihat Abubakar, *Metode Istislahiah...,* h. 91-142.

ada atau diwujudkan. Cakupan maslahah *dharuriyah* terdiri dari lima komponen yang dikenal dengan istilah *al kulliyat al-khams* atau *ad-dharuriyat al-khams, yaitu: hifz ad-din, hifz an-nafs, hifz al-'aql, hifz an-nasl,* dan *hifz al-mal.*[36] Maslahah *hajiyah* dimaknai sebagai kemaslahatan sekunder yang keberadaannya bersifat melengkapi kemaslahatan dharuriyah. Sedangkan maslahah *tahsiniyah* diartikan sebagai kemaslahatan tersier yang fungsinya menyempurnakan dua kemaslahatan sebelumnya.

Pengkategorian kemaslahatan ditujukan untuk menjelaskan ruang lingkup dan jangkauan kemaslahatan serta menggambarkan bagaimana interkoneksi antar kategori tersebut. Para ulama menyusun beberapa kategori kemaslahatan, seperti kategori kemaslahatan berdasarkan ruang lingkup *('ammah, khassah, juz`iyah*), berdasarkan ketegasan dalil pendukung (*qat'yah, zhanniyah, wahmiyah*), berdasarkan ada tidaknya hak manusia di dalamnya (*ashliyah* dan *tabi'iyah*), dan sebagainya.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka fikih *maqasidi* adalah fikih yang disusun dan dikembangkan dengan menggunakan perangkat *maqasid syari'ah* sebagai metode ijtihadnya. Kemaslahatan menjadi tujuan penetapan hukumnya melalui kajian *istiqra'* terhadap nash Alquran

---

[36] Cakupan maslahah dharuriyat ini tidak bersifat qat'y, sehingga terbuka bagi penambahan. Hashim Kamali mengusulkan penambahan: perlindungan hak-hak dan kebebasan dasar, pembangunan ekonomi, penelitian dan pengembangan teknologi dan ilmu pengetahuan serta eksistensi bersama yang damai. Lihat Kamali, *Membumikan Syari'ah...,* hlm. 168. Al Yasa' Abubakar mengusulkan penambahan dua perlindungan: hifz al-ummah (keberlanjutan umat) dan hifz al-bi'ah (pelestarian lingkungan hidup). Lihat Abubakar, *Metode Istislahiah...,* h. 104-105.

dan Hadis yang saling berkaitan (dengan metode *bayany*), menggali illat hukum yang terdapat di dalamnya (dengan metode *ta'lily*), dan menemukan kemaslahatan sebagai tujuan penetapan hukumnya (dengan metode *istislahy*). Dalam implementasinya, terdapat tiga unsur yang saling berkaitan, yaitu: *nash*, realitas (*al-waqi'*), dan subyek hukum (*mukallaf*).[37] Nash dalam konteks ini berkedudukan sebagai dalil hukum yang mengandung illat dan tujuan hukum. Realitas adalah objek operasional atau masalah yang akan ditetapkan hukumnya berdasarkan nash. Subyek hukum berkedudukan sebagai subyek yang akan bersentuhan langsung dengan hukum yang akan ditetapkan. Ketiga unsur tersebut harus didialektikan dalam pengembangan fikih *maqasidi*, sehingga hukum yang ditetapkan tidak bersifat formalisme-elitis tetapi bergerak menuju idealisme-populis.[38]

Kerangka kerja fikih *maqasidi* adalah mendialogkan antara teks dengan konteks sebagai dasar melakukan kontekstualisasi. Dialog teks (nash) dengan konteks memerlukan penggunaan ilmu-ilmu sosial humaniora sebagai pendekatannya. Pendekatan dalam studi Islam yang sudah mapan di kalangan umat Islam akan diintegrasikan dengan pendekatan keilmuan modern untuk mendukung kontekstualisasinya. Urgensi pengembangan fikih maqasidi adalah: *pertama*, mengintegrasikan aspek fikih dengan aspek ajaran Islam yang lain, sehingga bangunan hukum

---

[37] A Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksitas Maslahah* (Yogyakarta: LKiS, 2015), h. 92-95.

[38] Ahmad Syahrus Sikti, "Peta Pemikiran Fikih Maqasid: Suatu Kajian Historis", dalam https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/publikasi/artikel/peta-pemikiran-fikih-maqasid-oleh-ahmad-syahrus-sikti-30-7.

Islam mengandung aspek legal, moral, dan spiritual sebagaimana konsep dasarnya. *Kedua*, menemukan paradigma hukum Islam melalui pendekatan interdisiplin, multidisiplin, dan transdisiplin dengan mempertimbangkan teks dan konteks. *Ketiga*, memetakan aturan-aturan hukum yang terbuka dan atau tertutup bagi perubahan, (sekaligus merekonstruksi konsep *qat'y* dan *zhanny* dalam kajian ushul fikih) dan bagaimana strategi pengembangannya pada masa kontemporer. *Keempat*, merumuskan fikih Islam sebagai *living law* yang memiliki sifat elastis, fleksibel, adaptif, dan solutif terhadap persoalan hukum yang muncul di masyarakat.

C. Teori Maudhu'i Nuzuli

Pengembangan fikih *maqasidi* dapat diakukan dengan menggunakan teori *maudhu'i nuzuli*.[39] Secara sederhana teori ini mengintegrasikan antara kajian tematik (*maudhu'i*) dengan kajian historis (*nuzuli*). Dalam implementasinya teori ini memanfaatkan pendekatan ilmu sosial, humaniora, filsafat, dan sains modern. Dasar berpikirnya adalah, *pertama*, ayat-ayat hukum dalam Alquran merupakan satu kesatuan yang saling menafsirkan, sehingga penting untuk mempertimbangkan aspek *maudhui* dan *nuzuli* ayat. Tujuannya adalah untuk menggali dan menetapkan

---

[39] *Maudhu'i* dikenal sebagai salah satu tipe tafsir modern yang berkembang di kalangan umat Islam. Tafsir model ini terbagi dalam tiga model: (1) tafsir *maudhu'i* yang menggunakan Alquran sesuai tertib mushaf; (2) tafsir *maudhu'i* yang menggunakan Alquran sesuai tema surah; (3) tafsir *maudhu'i* yang menggunakan Alquran sesuai tertib nuzul. Lihat dalam Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Penerbit Mizan, 2016), h. 43-44.

hukum yang terkandung dalam nash dengan menemukan aspek legalnya, menjelaskan paradigma keberlakuannya, aspek *fundamental norm*nya, *maqasid syari'ah* penetapan hukumnya, serta pengembangannya pada masa modern. *Kedua*, hukum dalam Alquran dan juga Hadis adalah hasil dialektika dengan adat/tradisi hukum sebelumnya, sehingga harus dilihat pola dialektikanya,[40] untuk ditemukan *maqasid*/paradigma pewahyuannya sebagai bahan untuk pengembangan (kontekstualisasi) hukum pada masa sekarang.

Operasionalisasi dari teori *maudhu'i nuzuli* adalah melalui tahapan sebagai berikut:

1. Konsep Maudhu'i dan Tahapannya

Tahapan ini dilakukan dengan cara menginventarisir ayat-ayat Alquran dan Hadis Nabi berdasarkan kesamaan tema untuk menemukan kesatuan ide/*word view* dari hukum yang ditetapkan. Alquran adalah kitab yang isinya saling menjelaskan meskipun turunnya secara bertahap. Tahapan ini dilakukan dengan:

a. menginventarisasi nash/dalil: yaitu mengumpulkan semua ayat dan hadis yang memiliki kesamaan tema tentang hukum yang dikaji. Tahapan ini dilakukan dengan memanfaatkan tafsir *maudhu'i*[41] sebagai referensi

---

[40] Pola dialektika wahyu dengan budaya local (Arab) pada masa pewahyuan dapat dibaca dalam Ali Sodiqin, *Antropologi Alqur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Arruz Media, 2008).

[41] Menurut Quraish Shihab, bentuk metode maudhu'i sudah ada sejak masa Nabi Muhammad saw, yaitu Ketika beliau menafsirkan ayat dengan ayat. Pada periode berikutnya lahirlah penafsiran ayat dengan ayat (Tasfir at-Thabary),

utama untuk menemukan nash Alquran dan hadis yang membahas tema hukum yang sama.

b. memahami korelasi (*munasabah*) antara ayat untuk dengan ayat untuk menemukan penjelasan kandungannya, apakah bersifat umum (*'aam*), khusus (*khas*), dibatasi (*mutlaq* atau *muqayyad*), apakah terjadi pertentangan makna lahiriyahnya (*ta'arud*).[42]

c. Melengkapi penjelasan ayat dengan hadis, sehingga diketahui apakah ada pembatasan, pengecualian, atau penambahan aturan hukum. Dasar integrasinya adalah berdasarkan pada *riwayat* (disebut di dalam matan hadis), *asbabul wurud*, dan atau *kesamaan tema*.

2. Konsep Nuzuli dan Operasionalisasinya.

Tahap ini dilaksanakan dengan cara menyusun secara kronologis ayat-ayat Alquran yang sudah dikelompokkan berdasarkan kesamaan tema. Tujuannya adalah untuk menyajikan konteks historis dan dialogis Alquran dalam

---

tafsir yang bertema hukum (*Tafsir Ahkam al-Qur'an* karya Abu Bakar Ahmad bin Ali ar-Razy al-Jashshash, *Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshary al-Qurtuby). Tafsir Maudhu'i mengambil bentuknya melalui Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Musa asy-Syatiby. Syekh Ahmad Sayyid al-Kumy dianggap sebagai pencetus metode maudhu'i yang berbeda dengan yang diperkenalkan ulama sebelumnya. Setelah itu muncul beberapa kitab tafsir yang menggunakan metode yang dicetuskannya, yaitu: *Al-Futuhat ar-Rahbaniyyah fi at-Tafsir al-Maudhu''i li al-Ayat al-Qur'aniyyah* karya Syekh al Husaini Abu Farhah, dan muncul buku yang menjelaskan metode ini seperti karya Abdul Hayyi al-Farmawi, *Al-Bidayah fi at-Tafsir al-Muadhu'i*. Lihat M. Qurasih Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, cet. III (Jakarta: Lentera Hati, 2015), h. 385-388.

[42] Abd al-Hayyi Al-Farmawi, *al-Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, (Kairo : al-Hadhârât al-Gharbiyyah, 1977), h. 61-62.

merespon persoalan yang muncul saat pewahyuan.[43] Unsur-unsur *nuzuli* yang penting untuk dilihat adalah: proses turunnya nash, tempat nash turun, proses penasakhan, sebab-sebab turun, dan bentuk susunan nashnya.[44] Fokus tahapan ini adalah menginterkoneksikan tiga hal: interkoneksi antar teks/intratekstualitas (antara ayat dengan ayat), interkoneksi antara teks dengan konteks (hubungan antara pesan ayat dengan kondisi yang mengiringinya), dan interkoneksi antara teks Alquran dengan teks lain/intertekstualitas (hubungan antara ketentuan ayat dengan hadis, ayat dengan aturan hukum sebelumnya, baik yang berupa hukum adat maupun tradisi hukum dalam kitab suci sebelum Alquran). Tahapan ini dilakukan dengan:

a. mengkronologikan ayat ayat hukum dalam Alquran dengan menggunakan teori *makkiyah-madaniyah*, sehingga ditemukan tahapan-tahapan Alquran dalam menetapkan suatu hukum, berapa kali dan berapa fase pewahyuannya. Periodisasi *makkiyah madaniyyah* yang dipakai mengikuti pendapat Abu al-Qasim an-Naisabury sebagaimana dikutip oleh Subhi as-Salih. Dalam penjabarannya periode Mekkah dan Madinah ini masing-masing terbagi dalam tiga fase, yaitu: fase permulaan, pertengahan, dan penghabisan.[45] Teori *makkiyah-madaniyyah* yang digunakan adalah model *qiyasi*, yaitu pengelompokan berdasarkan sifat-sifat atau ciri-ciri umum

---

[43] Wijaya, *Sejarah Kenabian*..., h. 46.

[44] *Ibid*., h. 104.

[45] Subhi Salih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar 'ilmi li al-Malayin, 1972), h. 169.

dari surat dalam hal waktu turun, sasaran, dan tempat.[46] Penggunaan teori ini penting untuk mendapatkan gambaran yang jelas tentang situasi yang sedang terjadi dan kondisi masyarakat saat ayat tersebut diwahyukan. Teori ini juga dapat dimaknai bahwa pembentukan sebuah ajaran (aturan) harus mencakup dua unsur utama, yaitu: *tashawwur* (pemahaman yang jelas) yang diperoleh dari *makkiyah*, dan *nizham* (institusi penopang) yang ditemukan dalam kajian *madaniyyah*.[47]

b. menganalisis pesan yang terkandung di dalamnya dengan menggunakan teori *asbabun nuzul*, sehingga dapat dijelaskan bagaimana dialektika nash dengan sosio-kulturalnya. Teori *asbab an-nuzul* digunakan untuk memahami teks dan menghasilkan maknanya, karena pengetahuan sebab akan menghasilkan pengetahuan mengenai akibat (*musabab*). Turunnya teks (ayat Alquran) dimaknai sebagai respon atas realitas, baik dengan cara menguatkan atau menolak, dan menegaskan hubungan dialogis dan dialektik antara teks dengan realitas.[48] Situasi yang melatarbelakangi turunnya Alquran tidak hanya dilihat dalam lingkup mikro saja, dalam artian yang sebab spesifik terkait dengan ayat-ayat. Kajiannya juga diperluas dalam situasi makro, yaitu yang berhubungan dengan

---

[46] Al-Ja'bari mengemukakan dua model dalam pengelompokan surat *makkiyah-madaniyyah* yaitu model *sima'i* dan *qiyasi*. Model *sima'i* adalah penentuan berdasarkan riwayat yang didengar. Lihat dalam Salih, *Mabahits*, h. 178.

[47] Abad Badruzzaman, *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historisitas al-Qur'an melalui Studi Ayat-ayat Makki-Madani dan Asbab al-Nuzul* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2018), h. 71-72.

[48] Nashr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdhiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 115.

situasi masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga atau pranata, dan kehidupan secara menyeluruh di Arab saat pewahyuan Alquran.[49] Asbabun nuzul menjadi tolok ukur upaya kontekstualisasi nash Alquran pada setiap ruang dan waktu serta psiko-sosio historis yang menyertai perjalananan hidup manusia.[50]

c. Menjelaskan ruang lingkup keberlakuan aturan hukum dengan menggunakan teori *nasikh mansukh*, sehingga dapat dijelaskan bagaimana hubungan hukum antar ayat. Penggunaan teori ini penting karena dalam realitasnya banyak aturan hukum dalam Alquran yang ditetapkan secara bertahap (*tadarruj*). Nasakh dimaknai sebagai pembatalan hukum syar'i akibat hadirnya hukum syari'i baru yang bertolak belakang dengan hukum syar'i sebelumnya.[51] Urgensi penggunaan teori ini adalah *pertama*, untuk mengetahui kronologi pesan wahyu guna mengidentifikasi aturan mana yang dihapus berlakunya dan aturan mana yang masih berlaku, dan *kedua*, memahami secara kritis proses transmisi dan kompilasi teks Alquran dan integrasinya.[52]

d. Mengkategorisasikan ketentuan yang fundamental dengan yang instrumental dengan melihat keterkaitannya dengan aturan hukum sebelumnya, sehingga ditemukan aspek mana yang tidak dapat diubah dan aspek mana

[49] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of An Intellectual Tradition* (Chicago: The Universtiy of Chicago Press, 1982), h. 6.

[50] Muhammad Chirzin, *Buku Pintar Asbabun Nuzul* , cet. I (Jakarta: Zaman, 2011), h. 22-23.

[51] Shihab, *Kaidah Tafsir*..., h. 283.

[52] Louay Fatoohi, *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law: A Critical Study of the Concept Naskh and its Impact* (Selangor: Islamic Book Trust, 2013), h. 1-4.

yang dapat diadaptasikan. Alquran dan Hadis diposisikan sebagai *legal framework* yang berisi prinsip-prinsip panduan yang fundamental dan tidak berubah. Fikih (Hukum Islam) adalah sistem hukum yang dinamis hasil aplikasi dari prinsip-prinsip fundamental tersebut dalam upaya merespon perubahan yang terjadi di masyarakat.[53] Dinamika tersebut diperoleh dari pemaknaan terhadap signifikansi (*maghza*, *maqsad*, pesan utama/tujuan) nash, sehingga diperlukan pemahaman yang seimbang antara makna dan siginifikansi (*ma'na cum-maghza*)[54] terhadap nash untuk kontekstualisasinya pada masa sekarang.

3. Mengintegrasikan Pendekatan Interdisiplin, Multidisiplin, dan Transdisiplin

Fikih sebagai bagian dari keilmuan Islam (*'Ulum al-Din*) mengalami perkembangan menjadi pemikiran keislaman (*al-Fikr al-Islamy*) dan terus berkembang menjadi studi keislaman (*Dirasat Islamiyyah*). Oleh karena itu diperlukan upaya mempertemukan dan mendialogkan, mengintegrasikan dan menginterko-neksikan ketiga paradigma tersebut dengan menggunakan cara berpikir dan metode sains modern, *social sciences*, dan *humanites* kontemporer.[55] Fikih adalah bagian dari keilmuan Islam, sehingga pengembangannya harus secara komprehe-nsif berdasarkan *the body of knowledge*

---

[53] *Ibid*., h. 356

[54] Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, edisi revisi dan perluasan (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), h. 139-143.

[55] M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, PT Litera Cahaya Bangsa, 2020), h. 21.

ajaran Islam. Kajian fikih harus melibatkan kajian *ulum al-din* yang lain seperti tafsir, kalam, tasawwuf, falsafah, dan yang lainnya. Di sisi lain, konteks-tualisasi fikih memerlukan riset lapangan, pengamatan objektif terhadap realitas sosial, ketersambungan (*continuity*), perubahan (*change*), pola (*pattern*), tren pergumulan sosial, politik, ekonomi, budaya dan lain sebagai-nya.[56] Dalam konteks inilah pendekatan ilmu sosial dan humaniora, sains, dan filsafat menjadi penting dalam pengembangan fikih sebagai *Dirasat Islamiyah* atau *Islamic Studies*.

Dalam mengimplementasikan teori *maudhu'i nuzuli*, beberapa pendekatan yang relevan untuk diintegrasikan adalah:

1. Pendekatan Historis: pendekatan ini digunakan untuk menganalisis aspek makro dari ayat-ayat hukum sesuai dengan fase turunnya, berdasarkan periodisasi *makkiyah atau madaniyah*. Situasi sosial, politik, ekonomi, budaya masyarakat ketika ayat tersebut diwahyukan harus dibaca secara utuh sebagai gambaran latar eksternal yang berpengaruh terhadap munculnya ayat hukum. Pendekatan historis digunakan untuk memetakan aspek kesinambungan (*continuity*), perubahan (*change*) serta perkembangan dan transformasi (*development*) dari aturan hukum yang dikaji.
2. Pendekatan Sosiologis-Antropologis: pendekatan ini berfungsi untuk menganalisis aspek mikro dari ayat-ayat hukum melalui kajian *asbab an-nuzul*. Peristiwa yang

[56] *Ibid*., h. 39-42.

menjadi alasan turunnya wahyu menjadi pertimbangan dalam penetapan aturan hukum, sehingga ditemukan prasyarat keberlakuan hukum maupun ketentuan-ketentuan khususnya. Analisis historis, sosiologis-nntropologis dilakukan untuk menemukan *shifting paradigm* dalam proses penetapan hukum dalam Alquran dengan membaca aspek makro dan mikronya. Paradigma lama apa yang dihilangkan dan paradigma baru apa yang dipromosikan, sehingga dapat dijelaskan aspek kontinuitas dan perubahan dalam pemberlakuan hukum tersebut.

3. Pendekatan Filosofis: pendekatan ini digunakan untuk merumuskan maqasid syari'ah dari pemberlakuan aturan hukum dalam Alquran dan kaitannya dengan pembangunan hukum yang berkeadilan dan berorientasi pada perindungan sosial. Analisis menggunakan aspek *ontologis, epistemologis* dan *aksiologis*. Dengan pendekatan filosofis, akan terpetakan aspek fundamental dan instrumental dari auran hukum yang dikaji, menemukan fungsi hukum yang dijalankan (*social control* dan *social engineering*) sehingga dapat dirumuskan bagaimana pengembangan atau modernisasi hukumnya pada konteks kekinian.
4. Pendekatan Sains modern: yaitu menggunakan temuan ilmu-ilmu sains modern untuk melakukan kontekstualisasi fikih. Hasil temuan sains dapat berfungsi untuk meredefinisi dan merumuskan ulang makna lafaz, istilah, konsep atau kategori yang terdapat dalam Alquran.[57] Di

[57] Abubakar, *Metode Istislahi…,* h. 26. Lihat juga Ali Sodiqin, "Fiqh Sains: Elaborasi Konsep 'Illat Menuju Pembentukan Hukum Islam yang Aktual", *Al-*

sisi lain, sains juga dapat menjadi illat bagi perubahan hukum dengan cara memadukan antara metode agama yang berbasis penafsiran dengan metode sains yang berbasis pengamatan, sehingga terjadi integrasi agama dan sains dalam aspek doktrinal-filosofis dan legal-etis. Penggunaan pendekatan saintis menunjukkan penggunaan model paradigma penafsiran fungsional terhadap wahyu, akal, dan realitas.[58]

Dengan demikian, penggunaan teori *maudhu'i nuzuli* bertujuan untuk menganalisis dialektika antara teks dengan konteks untuk menemukan jawaban mengapa suatu aturan hukum diatur dalam nash, apa *'illat* hukumnya, mana aspek fundamental (*qat'y*) dan aspek instrumentalnya (*zhanny*), dan apa tujuan penetapan hukum atau *maqasid syariah*nya. Hasil kajian dialektika teks dengan konteks tersebut menjadi dasar bagi kontekstualisasi, yaitu bagaimana mengimplementasikan dan mengembangkan aturan hukum dimaksud dalam konteks kekinian. Dengan memanfaatkan pendekatan ilmu sosial, humaniora, filsafat, dan sains modern maka upaya kontekstualisasi tersebut akan lebih terarah, yakni memberikan solusi bagi masalah sosial yang muncul. Upaya kontekstualisasi hukum Islam berbasis *maqasid syari'ah* pada masa modern ini harus mencakup: penghargaan dan penghormatan pada kemanusiaan, perlindungan terhadap kebebasan hak asasi manusia, penegakan keadilan dan

---

Mazaahib Jurnal Pemikiran Hukum, Vol. 1 (1), 2012.

[58] Ali Sodiqin, "Science-based Ijtihad: Religious and Scientific Dialectic on Fatwas Regarding Congregational Worships amid the Covid-19 Pandemic", *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 21, No. 1 (2021), pp. 79-97.

kesetaraan sosial, mengatasi masalah kemiskinan dan mewujudkan solidaritas sosial, keamanan, kedamaian, ketertiban, hubungan antar negara dan kerjasama internasional.[59] Oleh karena itu tiga unsur penting dalam pengembangan fikih maqasidi adalah *nash* (teks Alquran dan Hadis), *al-waqi'* (realitas yang terus berkembang), dan *maslahah* (yang menjadi dasar sekaligus tujuan penetapan hukum Islam.[60] Upaya ini memerlukan pengintegrasian antara pendekatan ilmu-ilmu keislaman, ilmu sosial dan humaniora, dan sains modern agar aspek *continuity, change and development* dari nash dapat terpetakan dan terimplementasikan sesuai *maqasid syari'ah*nya.

D. Implementasi Teori Maudhui Nuzuli dalam Kajian Hukum Qisas

Hukum Qisas merupakan bagian dari hukum pidana Islam (fikih jinayah) yang mengatur penyelesaian masalah tindak pidana pembunuhan. Di bawah ini dipaparkan tentang dialektika antara nash tentang hukum qisas dengan konteks pewahyuannya dengan menggunakan teori *maudhu'i nuzuli*. Hasil analisis proses dialektika tersebut menjadi dasar penetapan bagaimana kontekstulisasi hukum qisas pada masa modern.

---

[59] Muhammad Najatullah Shiddiqy, *Maqasid as-Syari'ah wa al-Hayah al-Mu'ashirah*, terj. Muhammad Rahmatullah an-Nadwi (Damaskus: Dar al-Qalam, 2016), h. 46-59.

[60] Ahmad ar-Raisuni, *Ijtihad Nash, al-Waqi', al-Maslahah* (Qahirah: Dar al-Kalimah linnasyr wa at-Tauzi', 2014).

1. Kronologi Pewahyuan Ayat-Ayat Qisas

Di dalam Alquran banyak ayat-ayat yang menjelaskan tentang aturan qisas, namun hanya 6 ayat saja yang diungkap dalam pembahasan ini. Penentuan keenam ayat ini didasarkan pada kandungan hukumnya, aspek perubahan, dan kaitannya secara langsung dengan proses penetapan hukumnya. Ayat-ayat yang dipilih mengandung penjelasan langsung tentang qisas, dalam arti secara tekstual menyebutkan aturan pelaksanaan hukum qisas. Di samping itu ayat-ayat dimaksud juga mengindikasikan aspek *continuity and change* hukum qisas. Berdasarkan periodisasi *makkiyah-madaniyyah*, keenam ayat tersebut adalah surat al-Isra (17) ayat 33, surat al-Baqarah (2) 178, 179, surat an-Nisa' (4) ayat 92, 93, dan surat al-Maidah (5) ayat 45.

a. Periode Mekkah

1) Fase Pertengahan

Ayat *makkiyah* yang mengatur masalah pembunuhan yang turun pada fase ini adalah surat al-Isra' (17) ayat 33[61]:

ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما
فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا

[61] Surat al-Isra' adalah surat *makkiyah* yang ke 49. Lihat dalam Jalaluddin As-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Al-Maktabah ath-Thaqafiyah, 1973), h. 10.

"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barang siapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan".

Berdasarkan riwayat dari Ibnu Jarir, Ibn Munzir, dan Dahhak, ayat ini merupakan ayat pertama yang mengatur masalah pembunuhan.[62] Menurut Baihaqy, sebagaimana dikutip oleh As-Suyuti, *asbabun nuzul* ayat ini berhubungan dengan kebiasaan orang Arab jahiliyah yang apabila anggota sukunya dibunuh mereka membalas dengan membunuh orang lain yang derajatnya lebih tinggi. Jika mereka membunuh orang yang derajatnya tinggi dari suku lain mereka menggantinya dengan kalangan orang biasa. Maka ayat ini turun untuk mengoreksi praktek pembalasan yang dilakukan terhadap orang yang bukan pembunuh.[63]

Secara historis ayat ini berhubungan dengan penganiayaan serta pembunuhan yang dilakukan oleh orang musyrik terhadap sahabat-sahabat Nabi. Pada masa ini hubungan antara pengikut Nabi dengan orang kafir Mekkah berada dalam ketegangan. Kekuatan umat Islam waktu itu masih lemah karena jumlahnya yang terbatas dan kebanyakan dari kaum yang lemah secara ekonomi maupun sosial. Kondisi ini mengakibatkan berbagai ancaman dan tindak kejahatan termasuk pembunuhan dialami oleh

[62] As-Suyuti, *Ad-Durr al-Mantsur fi at-Tafsir bi al-Ma'tsur,* vol. 9 (Kairo: Markaz li al-Buhuts wa ad-Dirasah al-'Arabiyah wa Islamiyah, 2003), h. 338.

[63] *Ibid.*, h. 339.

umat Islam. Maka Alquran membolehkan umat Islam untuk membalas pembunuhan kepada pelakunya.[64]

Tiga hal pokok yang dapat disarikan dari ayat ini adalah: larangan membunuh tanpa alasan, adanya kewenangan ahli waris mengajukan tuntutan, dan kewajaran dalam melakukan pembalasan. Pembunuhan hanya boleh dilakukan terhadap orang-orang yang melakukan pelanggaran di mana hukumannya adalah dibunuh. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhary dan Muslim disebutkan:[65]

حدثناعمربن حفص: حدثنا ابي: حدثنا الاعمش عن عبدالله بن مرة عن مسروق عن عبدالله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « لايحل دم امرئ مسلم يشهد ان لااله الاالله واني رسول الله الابإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والمارق من الدين التارك للجماعة «

"Tidak halal darah seorang muslim yang bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan saya (Nabi) adalah rasulullah kecuali salah satu dari tiga orang, yaitu:)orang yang melakukan pembunuhan(jiwa dengan jiwa, pelaku zina yang sudah berkeluarga, dan

[64] Keterangan ini menurut riwayat yang berasal dari Ibn Jarir, Ibn Mundzir, dan Dahhak yang menyatakan bahwa ayat ini turun di Mekkah sebelum surat at-Taubah (QS. 9). Lihat dalam Jalaluddin as-Suyuti, *Ad-Durr al-Mantsur*, h. 338.

[65] Secara lengkap hadis ini dengan sanad dan rawinya dapat dilihat dalam Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn Bardazibah al-Ja'fy al-Bukhary, *Sahih al-Bukhary*, Juz IV (Qahirah: Al-Maktabah at-Taufiqiyah, 2004), h. 266. Lihat juga dalam Abi al-Husein Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qusyairy an-Naisabury, *Sahih al-Muslim*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998), h. 120.

orang yang memisahkan diri dari agamanya dan keluar dari jama'ah".

Ketiga orang tersebut dihalalkan untuk dibunuh sebagai hukuman atas kejahatannya. Pezina *muhsan* (yang sudah berkeluarga) hukumannya adalah dirajam sampai mati, pembunuh juga dihukum sama, dan orang murtad yang memusuhi orang Islam juga boleh dibunuh. Pembunuhan yang dilakukan terhadap selain kelompok di atas adalah diharamkan karena darah mereka dilindungi berdasarkan keimanannya.

Kandungan kedua adalah tentang kewenangan menuntut balas. Keluarga korban adalah pihak yang berwenang dalam menuntut balas atas kasus pembunuhan. Ketentuan ini mengubah praktek sebelumnya yang memberikan wewenang penuntutan kepada klan terbunuh atau suku secara kolektif. Kolektifitas kewenangan meliputi masalah penuntutan dan pembayaran ganti rugi (diyat). Dalam masyarakat kesukuan Arab kewenangan dan tanggung jawab ini berada dalam institusi *'aqilah* yaitu keturunan dari garis laki-laki atau *'asabah*. Secara struktural mereka terdiri dari *'asirah, fasilah, fakhdh, 'atn, 'amrah, qabilah,* dan *su'ab*.[66] Alquran memberikan hak menuntut balas kepada wali korban, dan

---

[66] *'Asirah* adalah sebutan untuk saudara laki-laki, *fasilah* adalah anak laki-lai paman, *fakhdh* berarti anak dari kakeknya kakek, sedangkan *'atn, 'amrah, qabilah,* dan *su'ab* adalah keturunan laki-laki dari kakek generasi keempat, kedua belas, ketiga belas, dan keempat belas. Lihat selengkapnya dalam Sayed Sikandar Haneef, *Homicide in Islam, Legal Structure and Evidence Requirements* (Kuala Lumpur: AS. Noordeen, 2000), h. 153.

ini berarti mengeliminir kewenangan kolektif.[67] Secara tidak langsung Alquran mengenalkan konsep keluarga sebagai satuan terkecil dalam masyarakat yang memiliki sejumlah hak dan tanggung jawab sosial. Hal ini juga berarti penghapusan dominasi kesukuan dan penguatan hak individu.

Kewenangan penuntutan balas di tangan keluarga mengindikasikan bahwa kasus pembunuhan tetap dianggap sebagai kasus perdata. Penyelesaiannya diserahkan kepada pihak-pihak yang berperkara, yaitu keluarga korban dengan pihak pembunuh. Hal ini masih seperti sistem lama, perbedaannya hanya terletak pada konsep keluarga sebagai pihak penuntut dan keharusan adanya keseimbangan dalam pembalasan. Realitas ini menunjukkan kuatnya ikatan darah dalam masyarakat Arab waktu itu.

2) Fase Penghabisan

Ayat pembunuhan yang turun pada fase ini adalah surat as-Syura (42) ayat 40:[68]

وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه
لا يحب الظالمين

---

[67] Dalam pandangan Watt, Muhammad sebenarnya berusaha mengeliminasi sistem kesukuan dari sistem keamanan sosial, tetapi sistem pertalian darah begitu kuat sehingga dia tetap memakainya. Lihat dalam W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1966), h. 267.

[68] Dalam urutan surat-surat *makkiyah*, surat as-Syura masuk dalam urutan ke 61. Lihat as-Suyuti, *al-Itqan*, h. 10.

"Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa, maka barangsiapa memaafkan dan berbuat baik, pahalanya berada di sisi Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim".

Secara mendasar ayat di atas menjelaskan prinsip keseimbangan dalam hukuman. Dengan kata lain suatu pembalasan atas tindak kejahatan dilaksananakan sesuai dengan perbuatan yang diterima dan tidak boleh melebihi. Penuntutan balas diperbolehkan selama berdasarkan prinsip keseimbangan.[69] Penuntutan balas dalam qisas menurut Alquran harus seimbang baik dalam hal kuantitas maupun kualitasnya. Keseimbangan kuantitas berarti pembalasan sesuai dengan jumlah korban pembunuhan, sedangkan keseimbangan kualitas adalah kesesuaiannya dengan status terbunuh.

b. Periode Madinah

1) Fase Permulaan

Ayat tentang hukum pembunuhan yang turun pada fase ini adalah surat al-Baqarah (2) ayat 178 yaitu:

يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة

[69] Prinsip keseimbangan dalam pembalasan terhadap tindak kriminalitas juga terdapat dalam QS. 22: 60.

فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh, orang merdeka dengan merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Barangsiapa yang mendapatkan pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik pula. Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barang siapa yang melampui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang amat pedih".

Surat al-Baqarah merupakan surat pertama yang turun di Madinah,[70] yaitu pada tahun pertama dan kedua hijrah. *Asbabun nuzul* dari ayat ini adalah berkenaan dengan perselisihan dua kabilah dalam masalah hutang darah, dimana salah satu kabilah lebih kuat daripada kabilah lainnya. Perselisihan ini kemudian mengakibatkan terjadinya pembunuhan. Kabilah yang kuat bersumpah akan membunuh orang merdeka sebagai ganti terbunuhnya hamba sahaya. Mereka juga akan membunuh kaum laki-laki sebagai balasan atas terbunuhnya kaum wanita dari kabilah mereka.[71]

Berdasarkan konteksnya ayat ini turun untuk menyelesaikan konflik antara suku-suku Arab yang terlibat dalam peperangan. Sikap arogan di antara suku-suku yang

---

[70] Kamil Salamah ad-Duqsy, *Ayat al-Jihad fi al-Qur'an* (Kuwait: Dar al-Bayan, 1972), h. 191.

[71] Abi Hasan 'Ali Ibn Ahmad al-Wahidi an-Naisabury, *Asbab al-Nuzul* (Beirut: 'Alam al-Kutub, tt.), h. 29.

ada menyebabkan lamanya perang di antara mereka. Untuk menghentikan perang antar suku dan tercapainya kedamaian selanjutnya maka masing-masing pihak menghitung jumlah korban. Penghitungan tersebut untuk menentukan jumlah pembalasan yang harus dilaksanakan. Berapa jumlah korban dari pihak orang merdeka, dari kaum budak, dan dari golongan wanita. Melalui ayat ini Alquran memberikan ketentuan tentang tata cara pembalasan pembunuhan yaitu atas dasar kesepadanan kuantitas korban. Pembalasan juga hanya dikenakan kepada pelaku dan jumlahnya sesuai dengan jumlah korban. Disamping itu Alquran sangat menganjurkan jalan damai berupa pemaafan dan pembayaran diyat.

Keterangan dalam ayat di atas mengandung empat hal pokok, yaitu: legalitas, asas kesepadanan, alternatif hukuman, dan etika pembalasan. Legalitas yang dimaksud adalah adanya ketetapan bagi pemberlakuan hukum qisas bagi orang mukmin. Dalam ayat disebutkan dengan lafal *kutiba* (كتب) yang berarti diwajibkan. Konsekuensinya hukum qisas ini menjadi salah satu ajaran yang harus dilaksanakan. Kandungan kedua berhubungan dengan pelaksanaan qisas, yaitu harus seimbang dalam arti tidak melebihi dari kejahatan yang dilakukan. Keseimbangan dalam pembalasan digambarkan Alquran dengan sangat detil dalam implementasinya. Hal ini sangat terkait dengan terjadinya penyimpangan dan penyalahgunaan tradisi qisas sebelumnya. Penciptaan keadilan dalam masalah kriminalitas harus ditegakkan dengan hukum yang jelas dan tegas aturannya, sehingga tidak memungkinkan ditafsirkan secara

subyektif. Dengan aturan yang adil dalam qisas ini, maka akan terjamin perlindungan masyarakat.

Keseimbangan dalam hal kuantitas dan kualitas adalah untuk mengeliminir praktek balas dendam masa pra Islam yang tanpa dasar yang jelas. Dengan ketentuan ayat ini, maka setiap suku hanya boleh menuntut balas sesuai dengan jumah dan status korban dari pihaknya. Satu nyawa hanya boleh dibalas dengan satu nyawa, orang merdeka dibalas dengan orang merdeka, budak dibalas dengan budak, dan wanita dibalas dengan wanita. Dalam masyarakat Arab waktu itu penentuan status sangat penting. Struktur sosial yang ada memberikan posisi yang berbeda terhadap ketiga kelompok sosial di atas. Orang merdeka laki-laki menempati posisi penting dalam masyarakat, sedangkan budak dan wanita berada di bawahnya. Kekuatan suku-suku Arab berada di tangan kaum laki-lakinya. Jika pembalasan tidak mempertimbangkan status korban akan dimanfaatkan untuk melemahkan kekuatan suatu suku, yaitu dengan membunuh kaum laki-lakinya.

Kandungan ketiga dari surat al-Baqarah ayat 178 adalah adanya pilihan hukuman. Alternatif hukuman yang dianjurkan Alquran selain qisas adalah memberi maaf kepada pelaku yang kemudian mengharuskan pemberian diyat. Pemaafan sebagai wujud perdamaian kedua pihak ini juga harus diikuti dengan etika yang baik. Keluarga korban yang sudah menerima diyat tidak boleh menuntut hukuman lain, sedangkan pelaku membayarkan diyat juga harus dengan kerelaan dan i'tikad yang baik pula. Alternatif

dan etika pembalasan ini menunjukkan masuknya nilai moralitas dalam penyelesaian konflik kriminal. Alquran menginkulturasikannya ke dalam tradisi lama agar lebih humanis dengan mempertimbangkan aspek psikologis kedua pihak. Pemberian maaf menumbuhkan kesamaan derajat di antara anggota masyarakat. Konsep ini tidak terdapat dalam sistem pra Islam.

Ahli waris korban dapat mengajukan tuntutan pembalasan atau memilih alternatif lain dengan meminta diyat atau memaafkan pembunuh. Hak memilih dalam penyelesaian pembunuhan ini dapat dilihat dalam hadis:[72]

حدثنا موسى بن اسماعيل, حدثنا حماد, اخبرنامحمد بن اسحاق, عن الحارث بن فضيل, عن سفيان بن ابي العوجاء, عن ابي شريح الخزاعي, ان النبي صلى الله عليه وسلم قال:» من اصيب بقتل او خبل فاءنه يختار احدى ثلاث: اما ان يقتص,واما ان يعفو, واما ان ياءخذ الدية, فاءن اراد الرابعة فخذوه على يديه, ومن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم «

"Barang siapa yang dibunuh atau dilukai, maka baginya kewenangan memilih salah satu dari tiga hal: menuntut qisas, atau memaafkannya, atau mengambil diyat. Jika dia

---

[72] Lihat dalam Abu Dawud Sulaiman Ibn Asy'ath a-Sijistany al-Azdy, *Sunan Abi Dawud*, Juz IV (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997), h. 414. Lihat juga dalam Abi 'Isa Muhammad Ibn 'Isa Ibn Surah at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), h. 380.

menginginkan yang keempat maka ambillah kewenangannya. Barang siapa yang berlebih-lebihan dalam pembalasan maka baginya azab yang pedih".

Hadis di atas selain menetapkan kewenangan bagi keluarga korban untuk menuntut balas juga menyatakan ketidakbolehan berlebihan dalam menuntut hukuman. Keluarga korban hanya boleh menuntut satu jenis hukuman dan tidak boleh melewati batas. Hal ini berhubungan dengan ketentuan yang terdapat dalam surat al-Isra' (17) ayat 33 di atas dan as-Syura (42) ayat 40.

Diyat sebagai pengganti qisas diberlakukan berdasarkan permintaan pihak keluarga korban. Aturan tentang pembayaran ganti rugi ini tidak dijelaskan secara rinci dalam Alquran, dalam arti tidak terdapat perintah yang pasti tentang diyat. Kenyataan ini menunjukkan tidak adanya standar baku dalam penentuan jumlah besarnya ganti rugi yang harus dibayar. Namun di sisi lain hal ini dapat ditafsirkan sebagai bentuk fleksibilitas dalam masalah diyat. Menurut hadis, besarnya uang tebusan adalah 100 dinar atau setara dengan 100 unta. Namun untuk diyat budak dan kaum wanita jumlahnya adalah setengahnya. Ketentuan tentang jumlah diyat yang harus dibayarkan oleh pelaku kepada keluarga korban disebutkan dalam hadis:[73]

حدثنا موسى بن ا سماعيل, حدثنا حماد, اخبرنا محمد بن اسحاق, عن عطاء بن ابي رباح, ان رسولالله صلى الله عليه

[73] As-Sijistany, *Sunan Abi Dawud*, Juz IV, h. 441.

وسلم قضى في الدية على اهل الابل مائة من الابل, وعلى اهل البقر مائتي بقرة, وعلى اهل الشاء الفي شاة, وعلى اهل الحلل مائتي حلة.

"Sesungguhnya Rasulullah Saw. menetapkan jumlah diyat bagi yang memiliki onta sebanyak seratus ekor, bagi pemilik sapi sebanyak dua ratus ekor, bagi pemilik kambing dengan jumlah seribu ekor, dan bagi pemilik kain sebanyak dua ribu kain".

Salah satu contoh bahwa pembunuhan tidak selalu dibalas dengan pembunuhan adalah kasus yang terjadi di Ar-Raji' pada tahun 625 M. Dua orang muslim tertangkap dan dibawa ke Mekkah untuk dijual kepada keluarga korban perang Badar. Keduanya ditahan sampai bulan haram berakhir kemudian dibunuh. Tetapi karena mereka tidak terbukti membunuh, maka pihak pembunuh lalu membayar denda kepada umat Islam.[74]

Menurut Ibn Abbas ketentuan diyat dalam ayat di atas merupakan aturan baru yang diinkulturasikan Alquran.[75] Di dalam kitab Taurat terdapat hukum qisas tetapi tidak terdapat aturan diyat, sedangkan bagi pemeluk agama Nasrani terdapat anjuran memberi maaf tetapi tidak dikenal hukum qisas.[76] Praktek orang Arab jahiliyah melakukan qisas dan

[74] Sebagaimana diceritakan Watt dalam *Muhammad at Medina*, h. 262

[75] Lihat dalam al-Bukhary, *Sahih al-Bukhary*, Juz IV, h. 267. Lihat juga dalam Abi 'Abdurrahman Ahmad Ibn Syu'aib Ibn 'Aly al-Khurasany an-Nasai, *Sunan an-Nasai* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), h. 769.

[76] Imaduddin Abi al-Fidai Ismail Ibn Katsir ad-Damsyiqy, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, vol. 2 (Jizah, Kairo: Muassasah Qurtubah, 2000), h. 165.

diyat secara berlebihan. Dengan demikian secara hakiki ketentuan Alquran merupakan jalan tengah bagi praktek yang sudah ada.[77]

Masalah pokok keempat yang terkandung dalam surat al-Baqarah ayat 178 adalah etika yang menyertai penuntutan hukuman. Jika pihak keluarga memberikan maaf maka kedua belah pihak harus mematuhi kesepakatan tersebut. Pelaku harus membayarkan ganti rugi yang telah ditetapkan dengan suka rela kepada keluarga korban. Di pihak lain, keluarga korban harus menerimanya dengan sikap yang sama dan tidak melakukan penuntutan hukuman lagi. Perdamaian yang telah tercapai harus dapat mengakhiri balas dendam di antara kedua belah pihak. Dalam beberapa hadis disebutkan bahwa Rasulullah cenderung menganjurkan untuk memberi maaf terhadap pelaku pembunuhan. Hal ini menunjukkan bahwa kasus-kasus kriminalitas hendaknya diselesaikan dengan jalan damai sehingga tidak meninggalkan perasaan balas dendam bagi pihak-pihak yang berperkara. Diantara hadis tersebut antara lain:[78]

عن وائل الحضرمي رضي الله عنه قال: جيئ بالقاتل الذي قتل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء به ولي المقتول,فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتعفو». قال:لا.قال:

[77] Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, vol. 2 (Beirut: Dar Ihya at-Turats, 2002), h. 106.

[78] An-Nasai, *Sunan an-Nasai*, h. 760. Hadis senada juga dapat dilihat dalam Abi Abdillah Muhammad Ibn Yazid al-Qazwiny, *Sunan Ibn Majah*, Juz III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2000), h. 299

اتاءخذ الدية». فقال: لا. قال: » اتقتل». قال: نعم. قال: » اذهب». فلما ذهب قال: » اما انك ان عفوت عنه فاءنه يبوء باثمك واثم صاحبك». فعفا عنه فارسله.

"Datang seorang wali korban dengan membawa pelaku pembunuhan kepada Rasulullah, lalu Rasul bertanya: "apakah engkau akan memafkannya?", wali menjawab: "tidak", kemudian Rasul bertanya lagi: "apakah kau ingin mengambil diyat?, wali menjawab: "tidak". Rasul bertanya lagi: "apakah kau ingin membunuhnya?", wali menjawab: "iya", maka Rasul bersabda: "lakukanlah". Ketika wali itu pergi Rasul bersabda:"Sesungguhnya jika kamu memaafkannya maka dia (pelaku) akan mengambil dosamu dan dosa saudaramu (yang terbunuh)", maka diapun memaafkannya.

Secara keseluruhan surat al-Baqarah ayat 178 di atas menegaskan kewajiban pemberlakuan qisas dalam masalah pembunuhan sekaligus keharusan sepadan dalam pembalasan. Qisas berstatus sebagai hukum asal, yaitu diberlakukan sejak semula, sedangkan diyat adalah hukum kedua, yang berlaku jika pihak keluarga memaafkan si pembunuh. Hal ini menjadi bukti bahwa Alquran tetap menggunakan hukum yang berasal dari tradisi pra Islam untuk mengatur masalah pembunuhan. Namun pada saat yang sama Alquran menganjurkan untuk melakukan perdamaian dalam menyelesaikan kasus-kasus pembunuhan. Alasan mengapa Alquran melegitimasikan keberlakuan qisas ini dijelaskan pada ayat berikutnya, surat al-Baqarah ayat 179:

ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون

"Dan dalam qisas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, wahai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa".

Terdapat dua hal yang dapat ditafsirkan dari ayat ini. Pertama, penjelasan tentang alasan mengapa Alquran tetap melegitimasi berlakunya hukum qisas. Dalam ayat sebelumnya Alquran tetap mengadopsi tradisi yang berasal dari masa pra Islam ini. Hal ini terkait dengan model inkulturasi Alquran terhadap tradisi-tradisi lama sesuai dengan *worldview* nya. Tradisi qisas ini masih memiliki relevansi dengan konteks masyarakat Arab waktu itu yang sering terlibat dalam permusuhan dan peperangan. Tradisi qisas-diyat masih cukup efektif sebagai media untuk menyelesaikan konflik-konflik dalam tindak kriminalitas terutama pembunuhan.[79]

Kedua, Alquran ingin meluruskan tujuan dasar dari tradisi qisas. Diberlakukannya kebiasaan ini adalah untuk melindungi nyawa setiap anggota masyarakat dari pembunuhan yang sia-sia. Qisas adalah pengikat atau penahan bagi kehidupan karena mencegah bencana bagi manusia baik di dunia

[79] Bagi masyarakat jahiliyah pembunuhan dianggap sebagi upaya melindungi kabilahnya. Pandangan ini menyebabkan banyaknya pembunuhan yang terjadi sebagai cara untuk menunjukkan kekuatan sebuah suku. Lihat dalam Abi Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al-Ansary al-Qurtuby, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, vol. 1, cetakan ke 2 (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Araby, 1967), h. 256.

maupun di akhirat.[80] Dengan adanya qisas seharusnya manusia menghargai nyawa sesamanya sehingga tidak melakukan pembunuhan. Inilah yang dimaksud Alquran bahwa dalam qisas ada jaminan kelangsungan hidup manusia. Perlindungan terhadap kehidupan ini berimplikasi pada penerapan hukuman bagi pelaku yang mengganggu jiwa seseorang.[81]

Ayat selanjutnya yang mengatur masalah qisas adalah surat an-Nisa' (4) ayat 92:

وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطئا ومن قتل مؤمنا خطئا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما

"Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin yang lain kecuali karena tidak sengaja. Dan barang siapa membunuh seorang mukmin karena tidak sengaja, hendaklah ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang mukmin serta membayar diyat yang diserahkan kepada

[80] Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir at-Tabary, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, vol. 2, cetakan ke-2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), h. 119.

[81] Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004), h. 5.

keluarganya, kecuali jika mereka bersedekah. Jika si terbunuh dari kaum yang memusuhimu, padahal ia mukmin, maka hendaklah memerdekakan budak yang mukmin. Dan jika si terbunuh dari kaum kafir yang ada perjanjian damai dengan kamu, maka hendaklah membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya dan memerdekakan budak yang mukmin. Barangsiapa yang tidak memperolehnya, hendaklah ia berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai cara tobat kepada Allah. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana".

Surat an-Nisa' adalah surat ke enam dalam kelompok surat *madaniyyah* yang turun pada fase permulaan.[82] Waktu pewahyuannya dimulai pada akhir tahun ketiga hingga awal tahun kelima hijrah. *Asbabun nuzul* dari ayat ke 92 di atas terkait dengan kisah 'Iyasy Ibn Abi Rubay'ah al-Makhzumi. Dia masuk Islam ketika Nabi masih berada di Mekkah, karena takut dengan keluarganya maka dia meninggalkan Mekkah dan sembunyi di Madinah. Atas perintah ibunya, Abu Jahal Ibn Hisyam (saudara seibu 'Iyasy) dan Haris Ibn Zaid Ibn Abi Anisah mencarinya. Setelah bertemu keduanya menyiksa 'Iyasy sehingga menimbulkan dendam bagi Iyasy. Ketika pada suatu saat 'Iyasy bertemu dengan Haris dia membunuhnya tanpa mengetahui bahwa sebenarnya Haris sudah masuk Islam. Peristiwa ini kemudian dilaporkan kepada Nabi, maka turunlah ayat 92 yang melarang seorang mukmin membunuh mukmin yang lain kecuali karena tidak sengaja.[83]

---

[82] Ad-Duqsy, *Ayat al-Jihad*, h. 191.

[83] An-Naisabury, *Asbab an-Nuzul*, h. 97. Lihat juga dalam Ali Ibn Muhammad b. Ibrahim Al-Bagdadi, *Tafsir al-Khazin al-Musamma Bab at-Ta'wil fi Ma'any at-Tanzil*, vol. 1 (Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubra, t.th.), h. 413.

Dari sebab turunnya, ayat tersebut diwahyukan ketika situasi dan kondisi dalam keadaan darurat. Pada fase-fase awal periode Madinah, Nabi dan umat Islam masih harus menghadapi berbagai ancaman dari orang Mekkah. Mereka tidak henti-hentinya menekan dan melakukan berbagai upaya untuk melemahkan umat Islam. Banyak orang yang masuk Islam secara diam-diam agar tidak diketahui status keimanannya dengan alasan keamanan. Di samping itu ancaman juga muncul dari orang-orang munafik. Menurut Ridha ayat tersebut turun setelah ayat yang menyebutkan hukum memerangi orang-orang yang pura-pura masuk Islam. Kaum munafik ini secara sembunyi-sembunyi membantu pihak kafir untuk memerangi umat Islam.[84] Atas pertimbangan inilah ketentuan ayat di atas memberikan perbedaan hukuman terhadap kasus pembunuhan.

Ayat di atas menyebutkan kembali tentang larangan bagi orang mukmin melakukan pembunuhan terhadap orang lain. Hal ini menunjukkan upaya keras Alquran dalam mengurangi tingkat kejahatan dalam masyarakat. Pembunuhan merupakan penyebab perang antar suku pada masa pra-Islam, sehingga mengganggu keamanan dan ketertiban sosial. Untuk itulah Alquran menegaskan dalam ayat ini tentang larangan melakukan kejahatan tersebut. Di samping itu ayat tersebut juga mengatur sanksi hukum bagi tindakan pembunuhan yang dilakukan dengan tidak sengaja. Dengan demikian secara implisit ayat ini membatasi berlakunya hukum qisas, yaitu hanya untuk pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja. Terhadap pembunuhan tidak sengaja, maka

[84] Rida, *Tafsir al-Manar*, vol. 5, h. 280.

hukumannya adalah membayar diyat atau ganti rugi kepada keluarga korban.

Ayat tersebut merinci sanksi hukum dan status orang yang terbunuh. Alquran membedakan jenis hukuman berdasarkan aspek teologis dan domisili korban. Jika yang terbunuh adalah orang mukmin, maka hukumannya adalah membebaskan budak yang mukmin dan membayar ganti rugi kepada keluarga korban. Jika yang menjadi korban seorang mukmin tetapi tinggal dalam kelompok yang memusuhi Islam, maka sanksinya adalah memerdekakan budak mukmin saja. Tetapi jika korbannya berasal dari kelompok kafir tetapi terikat perdamaian dengan orang mukmin (*zimmi*), maka balasannya adalah membayar diyat dan memerdekakan budak yang mukmin. Jika tidak mampu membayar ganti rugi atau membebaskan budak, maka si pembunuh harus membayar *kafarat* yaitu puasa dua bulan berturut-turut.

Perbedaan status agama dan domisili menjadi sebab perbedaan hukuman yang harus dijalani. Kategori korban dari pihak mukmin juga dibedakan antara yang tinggal dengan kaum yang memusuhi ataukah tidak. Pembunuhan terhadap orang kafir yang tidak memusuhi (*zimmi*) juga terdapat sanksi hukumnya. Sedangkan bagi kafir yang memusuhi orang mukmin, maka membunuh mereka tidak ada sanksinya, bahkan diperintahkan. Dalam sebuah hadis disebutkan:[85]

حدثنا هشام بن عمار, ثنا حاتم بن اسماعيل, ثنا عبدالرحمن

[85] Al-Qazwiny, *Sunan Ibn Majah*, Juz III, h. 282.

بن عياش, عن عمروبن شعيب,عن ابيه,عن جده, قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يقتل مسلم بكافر»ز

“Dari Hisyam Ibn ‘Ammar, dari Hatim Ibn Ismail, dari Abdurrahman Ibn ‘Ayyasy, dari ‘Amr Ibn Syu’aib, dari ayahnya dari kakeknya, berkata: Rasulullah Saw bersabda: “tidak dibunuh seorang muslim yang membunuh orang kafir”.

Ketentuan lain yang terdapat dalam ayat 92 surat an-Nisa adalah tentang kafarat. Pelaku pembunuhan tidak sengaja disamping harus memberikan diyat juga harus membayar kafarat. Status kafarat adalah sebagai hak Allah yang dilaksanakan oleh pelaku untuk menebus dosa atas kesalahan yang telah dilakukannya.[86] Aturan ini menunjukkan adanya sanksi teologis bagi pelaku pembunuhan.

Ayat berikutnya yang terkait dengan hukum qisas-diyat adalah surat an-Nisa’ ayat 93 yaitu:

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزآؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما

“Dan barang siapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya adalah neraka jahannam, kekal ia di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutukinya serta menyediakan azab yang besar baginya”.

---

[86] Ridha, *Tafsir al-Manar*, vol. 5, h. 281.

Ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa yang dialami Maqis Ibn Sibabah al-Kanani. Dia dan saudaranya, Hisyam, masuk Islam. Pada suatu ketika dia menemukan saudaranya terbunuh di perkampungan Bani Najar. Maka dia melaporkan peristiwa ini kepada Nabi yang kemudian mengutus seorang laki-laki dari Bani Fahr untuk menyelidiki siapa pembunuhnya. Orang-orang Bani Najar tidak mengetahui siapa pembunuh Hisyam, namun karena pembunuhan terjadi di wilayahnya, mereka bersedia membayar diyat sebanyak seratus ekor unta. Setelah menerima diyat, Maqis dan laki-laki utusan Nabi tersebut, pulang ke Madinah untuk menghadap Nabi. Di tengah perjalanan, karena bujukan setan, Maqis membunuh utusan Nabi tersebut dan kembali ke Mekkah menjadi kafir.[87] Maka turunlah surat an-Nisa' ayat 93 yang mengancam pelaku pembunuhan dengan sengaja dengan hukuman yang berat dan kekal.

Ayat tersebut menjelaskan tentang hukuman bagi pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja. Alquran tidak menjelaskan sanksi hukum sosiologisnya dalam ayat di atas tetapi menekankan pada sansksi teologis. Seorang mukmin yang sengaja melakukan pembunuhan diancam dengan hukuman kekal di neraka. Hal ini menunjukkan perhatian khusus Alquran terhadap tindak kriminalitas ini. Beratnya siksaan bagi pelakunya seimbang dengan beratnya efek sosiologis yang ditimbulkan oleh tindakannya. Ketentuan tentang ancaman bagi pembunuhan sengaja dikuatkan oleh beberapa hadis nabi, diantaranya adalah:[88]

[87] Lihat dalam An-Naisabury, *Asbab an-Nuzul*, h. 310-311.
[88] Al-Qazwiny, *Sunan Ibn Majah*, Juz III, h. 297.

حدثنا محمد بن عبدالملك بن ابي الشوارب,ثنا ابوعوانة,عن عبدالملك بن عمير,عن رفاعة بن شدادالقتبان,قال: لولا كلمة سمعتهامن عمروبن الحمق الخزاعي,لمشيت فيما بين راءس المختار وجسده,سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من امن رجلا على دمه فقتله,فاءنه يحمل لواء غدر يوم القيامة».

"Barang siapa membunuh orang yang telah menjaga keamanan bagi darahnya, maka sesungguhnya dia akan membawa lilitan batu besok di hari kiamat".

Dalam hadis yang diriwayatkan Abu Dawud disebutkan:[89]

حدثنا مسلم حدثنا محمد بن راشد,حدثنا سليمان بن موسى عن عمروبن شعيب عن ابيه عن خده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لايقتل موءمن بكافر,ومن قتل (موءمنا) متعمدا دفع الى اولياء المقتول: فاءن شاءوا قتلوه,وان شاءوا اخذوالدية»

[89] As-Sijistany, *Sunan Abi Dawud*, Juz IV, h. 420. Lihat juga dalam at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, Juz II, h. 370.

“Tidak dibunuh seorang mukmin (karena membunuh) orang kafir, barang siapa membunuh dengan sengaja, maka diberi hak bagi walinya apakah menuntut qisas, atau mengambil diyat”.

2) Fase Penghabisan

Ayat tentang qisas yang turun pada fase ini adalah surat al-Maidah (5) ayat 45:[90]

وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون

“Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasannya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-lukapun ada qisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak qisas)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim”.

Dari sisi kronologisnya surat al-Maidah merupakan surat *madaniyyah* yang ke 27.[91] Masa pewahyuannya dimulai pada

---

[90] Lihat keterangan Sayid Qutub, *Fi Z}ilal al-Qur’an*, vol. 1 (t.p: Dar as-Syuruq, 1985), h. 165.

[91] Ad-Duqsy, *Ayat al-Jihad*, h. 191

periode antara tahun keempat hingga ketujuh hijrah. Menurut Ibn Juraij, asbabun nuzul dari ayat ke 45 ini terkait dengan praktek qisas yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi di Madinah. Bani Nazir dan Bani Quraizah, dua suku Yahudi di Madinah terlibat perkara pembunuhan diantara anggotanya. Tetapi mereka tidak menyelesaikannya berdasarkan hukum qisas yang telah tercantum dalam kitab Taurat. Jika Bani Nazir membunuh Bani Quraizah mereka melipatgandakan jumlah korban. Mereka meminta Nabi memutuskan hukuman diantara mereka lalu turunlah ayat tersebut.[92]

Ketentuan ayat di atas membedakan antara qisas dalam masalah menghilangkan nyawa (pembunuhan) dengan yang mengakibatkan luka. Dalam pendapat ulama qisas dibagi menjadi dua, yaitu *qisas nafs* (berhubungan dengan pembunuhan) dan *qisas dun an-nafsi* (berkaitan dengan pelukaan). Jika menghilangkan nyawa maka balasannya juga menghilangkan nyawa, sedangkan jika mengakibatkan luka, maka qisasnya juga hanya melukai. Pembalasannya dilakukan sesuai dengan kualitas kejahatan yang telah terjadi. Membalas melukai harus dilakukan di bagian mana luka sebelumnya itu ada dan sesuai dengan tingkat lukanya. Implementasi keseimbangan ini bersifat khusus dalam kejahatan individu antara dua orang manusia. Tujuannya adalah sebagai obat penyembuh terhadap konflik keluarga atau suku.[93]

---

[92] Lihat dalam Muhammad Ibn Abdullah ibn Araby, *Ahkam al-Qur'an*, vol.2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), h. 128.

[93] Muhammad Sahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*, terj Saifuddin Zuhri Qudsy dkk. (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 367.

Ayat di atas menunjukkan bahwa praktek qisas juga terdapat dalam kitab sebelumnya, yaitu Taurat. Asas dasar pelaksanaannya adalah keseimbangan antara kejahatan dengan hukuman yang diberikan. Di samping itu terdapat ketentuan bagi mereka yang melepaskan hak qisas yang dianggap sebagai sedekah. Ketentuan dalam Taurat hanya berlaku untuk orang Yahudi, tetapi penyebutannya kembali dalam Alquran menimbulkan perbedaan diantara ulama apakah termasuk hukum Islam ataukah bukan.

Penyebutan kembali hukum Taurat dalam Alquran tentang masalah qisas menjadi bukti bahwa aturan ini bukan hal baru. Di samping sudah dipraktikkan oleh masyarakat Arab jahiliyah, orang Yahudi juga sudah melaksanakannya. Hal ini mengindikasikan adanya paralelisme ketentuan wahyu antara Taurat dengan Alquran. Kedua kitab ini sama-sama bersumber dari wahyu Tuhan hanya berbeda peruntukannya. Paralelisme dengan kitab sebelumnya dapat dianggap sebagai penyempurnaan terhadap risalah yang terdapat dalam Taurat. Di samping itu penyebutan qisas dalam Taurat juga merupakan upaya mendialogkan aturan ini ke dalam masyarakat. Masyarakat Arab dan Yahudi sudah menjalankan tradisi qisas tetapi sering menyelewengkannya. Alquran membenahi ketentuan ini dengan melegitimasikannya kembali sebagai aturan yang harus dipatuhi. Dengan demikian qisas dalam Alquran menjadi hukum positif bagi kasus pembunuhan yang terjadi di masyarakat Arab.

Dalam Sunan at-Tirmizi disebutkan riwayat yang menjadi sebab turunnya surat al-Maidah ayat 45 di atas. Qatadah

mengatakan bahwa dia mendengar Zurarah Ibn ‘Aufa mengkhabarkan dari ‘Imran Ibn Husein tentang pertengkaran yang terjadi antara dua orang laki-laki. Pertengkaran tersebut mengakibatkan gigi depan salah seorang dari mereka tanggal. Maka mereka melaporkan hal ini kepada Nabi yang mengatakan bahwa pertengkaran tersebut tidak menyebabkan adanya diyat sehingga turunlah ayat di atas.[94]

Pelaksanaan qisas *dun an-nafsi* pada masa Nabi terdapat dalam Sahih Muslim sebagai berikut:[95]

حدثنا ابو بكر بن ابي شيبه, حدثنا عفان بن مسلم, حدثنا حماد, اخبرنا ثابت عن انس: ان اخت الربيع, ام حارثة, جرحت انسانا, فاختصموا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسولالله صلى الله عليه وسلم: « تاقصاص,القصاص «فقالت ام الربيع: يا رسول لله ايقتص من فلانة والله! لا يقتص منها. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «سبحانالله! يا ام الربيع! القصاص كتاب الله» قالت: لا.والله! لا ييقتص منها ابدا. قال: فما زالت حتى قبلوا الدية. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ان من عبادالله من لو اقسم على الله لابره».

---

[94] at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, Juz II, h. 386.

[95] Abi al-Husein Muslim Ibn Hujjaj al-Qusairy an-Naisabury, *Sahih al-Muslim*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyah, 1998), h. 120. Lihat juga An-Nasai, *Sunan an-Nasai*, h. 765.

“Tsabit mengkhabarkan dari Anas bahwa saudara perempuan Rubayyi’, yaitu Ummu Harithah, telah melukai seseorang. Peristiwa ini dilaporkan kepada Nabi Saw. dan beliau bersabda: “laksanakan qisas, laksanakan qisas”. Maka berkata Ummu Rubayyi’: “Ya Rasulullah! Apakah Engkau akan mengqisas perempuan ini? Demi Allah janganlah Engkau menqisasnya”. Maka Nabi bersabda: “Maha suci Allah hai Ummu Rubayyi’, qisas adalah ketentuan Allah”. Dia menjawab: ”jangan, demi Allah jangan pernah mengqisasnya. Maka akhirnya keluarga korbanpun memilih menerima diyat. Nabi Saw. bersabda: “sesungguhnya sebagian hamba Allah jika dihukum dengan kitab Allah mereka minta dibebaskan”.

Berdasarkan riwayat dan hadis di atas dapat dilihat tentang praktek *qisas dun an-nafsi*. Namun kedua riwayat tersebut bersifat informatif dan kasuistik. Informatif maksudnya hadis tersebut menceritakan tindakan nabi dalam menyelesaikan satu kasus yang dilaporkan kepadanya. Kualitas hadis kategori ini di samping harus di*takhrij* kesahihan sanadnya juga harus dianalisis konteksnya.

Berdasarkan beberapa ayat yang telah disebutkan di atas dapat dilihat bagaimana respon Alquran terhadap tradisi qisas. Alquran memberikan batasan yang konkret dalam pemberlakuan hukum qisas, hal mana tidak terdapat dalam tradisi sebelumnya. Alquran memandang niat atau motif setiap tindakan dan memberikan sanksi menurut tingkatannya. Berat ringannya hukuman dikaitkan dengan motif pelakunya, apakah sengaja atau tidak sengaja. Hal ini merupakan salah satu bentuk keadilan dalam penetapan hukuman.

Secara makro, pewahyuan ayat-ayat qisas merupakan upaya Alquran melakukan reformasi dalam kebudayaan masyarakat Arab. Inkulturasi aturan-aturan qisas bertujuan memberikan perlindungan terhadap kehidupan manusia dengan cara menghilangkan aspek balas dendam dalam suku-suku Arab. Melalui ayat-ayat tersebut Alquran mengintegrasikan sejumlah nilai baru ke dalam tradisi qisas yang sudah ada. Nilai-nilai tersebut adalah keseimbangan pembalasan, pertanggung jawaban individu, dan menjunjung tinggi moralitas. Dengan demikian inkulturasi Alquran secara umum menekankan pada aspek sosial-moral melalui berabagi aturan atau nilai baru termasuk di dalamnya qisas.

2. Dialog Teks dengan Konteks

Pengaturan tradisi qisas sejak awal menunjukkan adanya perhatian khusus Alquran terhadap praktik ini. Dalam pandangan Nasr Hamid, ayat-ayat *makkiyah* disebut dengan istilah *inzar*, yaitu berkaitan dengan pergulatan atau perubahan konsep-konsep lama dan seruan menuju konsep-konsep baru. Inzar bertujuan menggerakkan kesadaran masyarakat Arab bahwa terjadi kerusakan dalam realitas sehingga harus diadakan perubahan.[96] Tradisi qisas adalah tradisi lama yang dalam implementasinya terjadi reduksi dari tujuan pelaksanaannya. Dalam posisi inilah keberadaan tradisi qisas menjadi penting untuk segera direkonstruksi.

---

[96] Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khairon Nahdhiyyin, cetakan IV (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 90

Berdasarkan kronologis turunnya ayat-ayat tentang qisas dapat dilihat bagaimana upaya Alquran merekonstruksi tradisi tersebut melalui proses adopsi, adaptasi, dan inovasi. Ketiga proses ini tergambar dari kandungan ayat-ayat tentang qisas mengindikasikan adanya lima tahapan. Tahap pertama adalah perubahan struktural terhadap pelaksanaan tradisi qisas. Perubahan struktural nampak dalam hal penentuan kewenangan penuntutan balasan. Ayat ini menjadi pintu pembuka untuk mengeliminir kekuasaan kolektivitas suku yang berlebihan. Dalam saat yang sama, Alquran mengenalkan konsep keluarga sebagai pengganti keberadaan suku. Pembalasan pembunuhan menjadi hak dan wewenang ahli waris korban, yang berarti keluarga terdekat korban. Hal ini tercermin dari kandungan surat al-Isra' ayat 33. Ayat ini masih berbicara tentang larangan pembunuhan secara umum dan belum secara tegas menyebut praktik qisas.[97] Dengan demikian ayat ini mengadopsi sekaligus mengadaptasi praktek qisas yang sudah ada.

Tahapan kedua adalah legitimasi, transformasi, dan penegasan filosofi pelaksanaan qisas. Ketentuan tersebut terdapat dalam kandungan surat al-Baqarah ayat 178 dan 179. Pada tahap ini Alquran menegaskan respon adoptifnya terhadap tradisi qisas, dengan melegitimasikannya melalui ayat 178 surat al-Baqarah. Bersamaan itu juga ditegaskan prinsip kesepadanan dalam pembalasannya. Dalam tahapan kedua ini Alquran mentransformasikan nilai baru berupa

---

[97] Menurut Wahbah Zuhaily ayat ini turun setelah ayat tentang larangan membunuh anak dan larangan berbuat zina. Lihat dalam Wahbah Zuhaily, *Tafsir al-Munir fi 'Aqidah wa as-Syari'ah wa al-Manhaj*, vol. 15 (Beirut: Dar al-Fikr al-Ma'asir, 1998), h. 70.

pemberian maaf sebagai alternatif hukuman pembalasan. Ayat ini juga berfungsi mereformasi adat kebiasaan berperang yang terjadi di kalangan suku-suku Arab.

Tahapan ketiga adalah pengaturan khusus dalam pemberlakuan hukum qisas. Hal ini terlihat dalam ayat 92 surat an-Nisa'. Ayat ini mengatur hukuman qisas yang terjadi karena ketidaksengajaan dan yang terjadi antara muslim dengan non-muslim. Melalui ayat ini Alquran menjelaskan aturan-aturan khusus tentang pembalasan pembunuhan yang terjadi dalam situasi khusus. Situasi tersebut meliputi: pembunuhan terhadap muslim yang dilakukan dengan tidak sengaja, pembunuhan terhadap muslim yang berasal dari kelompok non-muslim, dan pembunuhan terhadap non-muslim tetapi memiliki perjanjian damai dengan umat Islam. Dalam proses ketiga ini, Alquran mengintegrasikan aturan pengecualian sekaligus batasan dalam pelaksanaan hukum qisas. Pengecualian ini mengandung aspek politis, terutama dalam rangka memperkuat posisi umat Islam di Madinah. Di samping itu, melalui ayat ini Alquran juga menegaskan perbedaan hukuman antara pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja dengan yang tidak sengaja. Dengan demikian ayat ke 92 surat an-Nisa' tersebut menyempurnakan aturan qisas yang sudah diwahyukan sebelumnya.

Tahapan keempat adalah finalisasi aturan hukum. Dalam tahap ini Alquran menegaskan sikapnya terhadap praktek pembunuhan. Hal ini tergambar dalam kandungan ayat ke 43 dari surat an-Nisa'. Jika ayat-ayat sebelumnya Alquran menjelaskan sanksi pembunuhan dari aspek sosiologisnya,

maka melalui ayat ini Alquran menjelaskan sanksi teologisnya. Pembunuh yang dengan sengaja melakukan pembunuhan, maka dia akan menerima hukum qisas dan akan mendapatkan siksa di akhirat. Dengan kata lain pembunuhan tidak hanya merupakan kejahatan kemanusiaan tetapi juga termasuk kejahatan keagamaan.

Berdasarkan kajian *maudhu`i nuzuli*, pemberlakuan qisas oleh Alquran dilakukan secara bertahap dengan menyesuaikan tingkat organisasi sosial masyarakat waktu itu. Bagi masyarakat yang terdiri dari kelompok-kelompok keluarga, di mana tanggung jawab bersifat komunal, qisas dapat menjadi sistem keamanan sosial.[98] Sistem ini bertujuan untuk mempertahankan atau memulihkan hubungan suku-suku yang berselisih. Di kalangan suku-suku nomad, sistem ini sangat efektif untuk meredakan kebiasaan ganas mereka dan memungkinkan terjalinnya kerja sama. Hal ini sangat diperlukan dalam rangka membentuk kesatuan umat dan menyebarkan ajaran Islam. Dengan demikian sikap Alquran terhadap tradisi qisas-diyat bukanlah mengubah secara total aturannya, tetapi memodifikasinya dengan mentransformasikan nilai-nilai moral dan hukum yang lebih manusiawi.[99] Meskipun mengadaptasi bentuk tradisi pra Islam, tetapi Alquran melakukan perubahan mendasar paradigma keberlakuannya, meliputi: asas, tujuan, jenis pembunuhan, kewenangan penuntutan, dan masalah pertanggungjawaban.

---

[98] Lihat dalam Watt, *Muhammad at Medina*, h. 261-264.

[99] Dalam bahasa Watt, Muhammad mengkombinasi tradisi lama dengan nilai-nilai baru agar orang Arab tertarik dengan Islam. Lihat dalam Watt, *Ibid.*, h.271

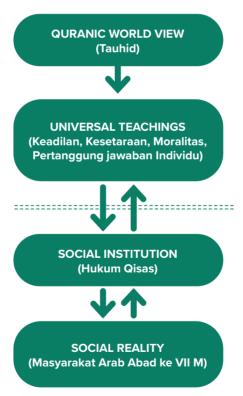
Secara sederhana perubahan paradigma tersebut dapat diringkas dalam tabel di bawah ini:

Aspek	Konsep Jahiliyah	Konsep Alquran
Asas Berlakunya	Pembalasan dendam	Pembalasan setimpal
Jenis Pembunuhan	Semua jenis pembunuhan	Khusus pembunuhan sengaja
Penuntutan	Keluarga korban dengan dukungan suku	Keluarga terdekat korban (ahli waris)
Pertanggung jawaban	Kolektifitas suku	Individu (pelaku pembunuhan)
Tujuan	Menghilangkan dendam	Melindungi kehidupan

Dari tabel di atas dapat dilihat bahwa secara umum risalah Alquran bertujuan untuk menegakkan tata masyarakat yang etis dan egalitarian. Fokus utamanya adalah penciptaan sistem sosial, politik, hukum, dan ekonomi yang berkeadilan. Segala praktek yang bertentangan dengan tujuan Alquran tersebut dikritik melalui ayat-ayat yang turun. Ketimpangan sosial dan *disequilibrium* ekonomi merupakan aspek-aspek yang dicela oleh Alquran. Hukum qisas-diyat diatur kembali oleh Alquran sebagai model bagi realitas penegakan hukum pembunuhan dalam masyarakat Arab. Alquran memberikan inovasi berupa nilai-nilai modern dan mentransformasikannya ke dalam simbol tradisi yang sudah ada. Bentuk tradisi qisas-diyat tidak berubah tetapi implementasi dan paradigma keberlakuannya berubah total. Dengan demikian Alquran lebih menekankan

aspek substansi daripada bentuk. Substansi dari qisas-diyat adalah terciptanya keadilan hukum dalam masyarakat, sedangkan bentuknya mengambil simbol dari tradisi sebelumnya. Inilah proses dialektika antara teks Alquran dengan konteks budaya hukum masyarakat Arab.

3. Kontekstualisasi Hukum Qisas pada Sistem Hukum Kontemporer

Proses dialektika teks (Alquran) dengan konteks (tradisi Arab) dalam qisas dapat dijelaskan melalui diagram di bawah ini:

Dengan melihat proses dialektika tersebut dapat dibedakan antara ajaran universal Alquran yang bersifat transendental-immaterial dengan aturan sosial yang historis-material. Garis ganda yang melintang dalam diagram menunjukkan batas antara kedua unsur tersebut. Prinsip tauhid dan ajaran-ajaran pokok adalah otentik dari Tuhan dan bersifat absolut. Keberlakuannya tidak terbatas oleh ruang dan waktu karena sifatnya yang normatif. Pranata sosial dan realitas sosial merupakan hasil interaksi sosial-budaya masyarakat yang bersifat pragmatis. Kedudukannya relatif dan dapat berubah sesuai dengan perkembangan masyarakat itu sendiri. Sifatnya yang historis mengakibatkan kemungkinan munculnya variasi pada waktu dan tempat yang berbeda.

Dalam kaitannya dengan hukum qisas, maka yang otentik bukanlah simbol atau pranata yang berasal dari budaya Arab tersebut. Tradisi ini hanya menjadi media bagi transformasi (*mode of transfer/wasilah*) ajaran-ajaran universal Alquran bagi masyarakat Arab saat itu. Keberlakuannya terikat oleh ruang dan waktu di mana tradisi tersebut hidup dan dipraktekkan, sehingga keberadaannya tetap bersifat relatif. Keotentikan wahyu terletak pada sifatnya yang universal dan transendental. Dimensi universal ini memberikan nilai-nilai yang sangat umum dan nilai-nilai kemanusiaan yang melampaui ruang dan waktu.[100] Nilai-nilai inilah yang harus diimplementasikan ke dalam berbagai pranata sosial, hukum, dan budaya masyarakat di sepanjang waktu dan di semua tempat. Penerapan hukum qisas harus mengacu pada asas keadilan, ditegakkan atas dasar kesetaraan sosial,

[100] Abu Zaid, *Al-Qur'an*, h. 118.

berdasarkan moralitas, dan diberlakukan hanya kepada pelakunya. Ajaran inilah yang harus diimplementasikan, sedangkan bentuk atau pranata yang menjadi wadahnya diserahkan kepada kesepakatan masyarakat yang bersangkutan.

Qisas dalam Alquran bukanlah nama bagi sebuah bentuk hukum dalam kasus kriminal berupa pembunuhan. Secara literal makna qisas adalah keseimbangan sesuatu, yaitu melakukan perbuatan sebagaimana yang diterima sebelumnya.[101] Dengan kata lain melakukan qisas berarti meniru perbuatan seperti yang diterima sebelumnya.[102] Dalam perspektif teori *qat'y zanny,* keqat'iyan qisas-diyat terdapat pada asas keadilan dalam penegakan hukuman. Keadilan tersebut tercermin dari proporsionalitas antara hukuman yang ditetapkan dengan kejahatan yang telah dilakukan. Hukum qisas tidak hanya bersifat *social control*, yaitu mencegah merebaknya kejahatan pembunuhan, namun juga sebagai *social engineering*, yaitu meletakkan dasar agar masyarakat memiliki kesadaran akan bahaya pembunuhan sehingga bersama-sama menghindari perilaku kriminal tersebut.

Qisas sebagai bentuk hukuman mengindikasikan sifat ke*zanniy*annya, karena mencerminkan teknik pemberian hukuman yang terkait dengan pranata hukum lokal.

[101] Qisas berarti *al-qawad*, yaitu jika membunuh dibunuh, atau melukai dibalas melukai. Lihat dalam Jamaluddin Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Juz XI (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Araby, 1999), h. 192.

[102] Al-Qur'an menjelaskan arti qisas dalam ayat yang lain seperti dalam surat al-Kahfi ayat 64 dan surat al-Qasas ayat 11. At-Tabari mengartikan qisas dengan membalas seperti tindakan sebelumnya. Lihat dalam Abi Ja'far Muhammad Ibn Jarir at-Tabari, *Jami'ul Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), h. 111.

Ketika struktur masyarakat dan sistem sosial berubah, maka bentuk hukuman dapat berubah selama tidak keluar dari prinsip universalnya. Demikian juga ketika masyarakat sudah menganut satu sistem hukum tertentu, maka yang diimplementasikan adalah nilai universal qisas. Bukti ke*zanniy*an hukum qisas adalah praktek Nabi sebagaimana digambarkan dalam hadis, dimana Nabi selalu memprioritaskan kepada wali korban untuk memaafkan pelaku, sedangkan qisas adalah alternatif terakhir yang ditawarkan.[103] Kenyataan ini menunjukkan bahwa Nabi menghendaki setiap hukuman bersifat *restoratif* (dengan anjuran memaafkan) dan bukan *retributif* (membalas perbuatan).

Maqasid syari'ah hukum qisas adalah melindungi kehidupan, bukan hanya kehidupan satu kelompok manusia, tetapi mencakup seluruh ras manusia. Penegakannya bukan hanya menjadi tanggung jawab umat Islam, tetapi juga manusia secara keseluruhan. Atas dasar ini pula qisas menjadi kebutuhan hukum semua masyarakat, tanpa memandang agama ataupun ideologi yang dipakai. Hak hidup yang dilindungi bukan hanya kehidupan pribadi tetapi kehidupan kolektif masyarakat.

Kontekstualisasi hukum qisas akan berkonsekuensi adanya modifikasi dalam aturan-aturannya. Perubahan kondisi sosial masyarakat merupakan salah satu hal yang

[103] Lihat dalam Abi Dawud Sulayman Ibn Asy'as As-Sijistani,, *Sunan Abi Dawud*, Juz IV (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997), h. 414-415, Abi Abdillah Muhammad Ibn Yazid al-Qazwiny, *Sunan Ibn Majah*, Juz III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2000), h. 272, 298-299.

mengharuskan adanya perubahan dalam menetapkan hukum. Pertemuan budaya, sistem hukum, dan kepentingan antar bangsa menimbulkan problem baru yang memerlukan penanganan dan kepastian hukum. Hukum Islam, sebagai bagian dari sistem hukum dunia tidak mungkin mengisolir diri, tetapi harus menunjukkan eksistensinya dengan kemampuan adaptasinya dengan konteks kekinian. Dalam sejarah Islam abad pertengahan terdapat bukti adanya upaya mendialogkan hukum Islam dengan hukum Barat terutama di negara-negara Timur Tengah.[104] Maka diperlukan ijtihad untuk mengikontekstualisasikan hukum Islam pada masa modern.

Kontekstualisasi qisas dalam hukum modern dimulai dengan merumuskan sejumlah prinsip pokok yang berasal dari Alquran dan kemudian mentrasformasikannya ke dalam sistem hukum modern yang berlaku saat ini. Perumusan ajaran pokok Alquran dalam masalah kriminalitas dapat mengacu pada konsep-konsep yang dibuat oleh para fuqaha. Konsep tersebut berisi tentang prinsip umum penerapan hukuman, prinsip pertanggung jawaban, dan prosedur penegakan

---

[104] Negara Islam pertama yang melakukan adopsi hukum Barat adalah Turki Usmani. Pada periode *tanzimat* (1839 dan 1876) dilakukan penerjemahan undang-undang Perancis dalam masalah perdagangan dan pidana serta pendirian sistem peradilan baru untuk mengimpementasikan undang-undang tersebut. Tahun 1869 dan 1976 Turki Usmani juga mengorganisasikan hukum Islam dalam bentuk hukum perdata yang dikenal dengan *majalla*. Hukum ini merupakan campuran antara hukum Perancis dengan fiqh mazhab Hanafi. Di samping itu Mesir juga mengadopsi hukum sipil Perancis sebagaimana terdapat dalam Konstitusi Mesir tahun 1923. Tahun 1937 Mesir mengadopsi hukum kriminal Italia, dan tahun 1949 undang-undang perdata Mesir merupakan kombinasi antara hukum adat Mesir, hukum Eropa, dan hukum Islam. Lihat selengkapnya dalam Matthew Lippman dkk., *Islamic Criminal Law and Procedure* (Connectitut: Greenwood Press, Inc., 1988), h. 101.

hukum. Ketiga prinsip inilah yang bernilai universal di mana pemberlakuannya tidak tunduk pada sistem hukum manapun. Prinsip fundamental dalam penerapan hukuman dalam Islam meliputi:[105] asas legalitas,[106] prinsip *non-retroactive*,[107] kesamaan di depan hukum[108] dan integrasi moral dalam setiap hukuman[109].

Penegakan hukum pidana memerlukan prosedur beracara yang bertujuan untuk membuktikan adanya pelanggaran hukum. Pembuktian ini menjadi sangat penting untuk menghindari kesalahan penetapan hukuman dan agar hukum memenuhi asas keadilan. Para fuqaha telah menetapkan sejumlah alat bukti yang harus ada, yaitu adanya pengakuan (*iqrar*), saksi (dua orang laki-laki), alat bukti (*qarinah*), dan sumpah.[110] Dalam sistem hukum modern alat-alat bukti inipun sudah lazim dipergunakan dalam hukum acara peradilan. Namun demikian masih perlu dikembangkan

---

[105] Nagaty Sanad, *The Theory of Crime and Criminal Responsibility in Islamic Law: Shari'a* (Chicago: Office of International Criminal Justice The University of Illionis at Chicago, 1991), h. 37-47.

[106] Prinsip ini memiliki dasar hukum sebagaimana tertuang dalam surat Al-Isra (17): 15, dan Al-Qisas (28): 59.

[107] Prinsip non retroactive diartikan bahwa sebuah hukum tidak dapat diberlakukan mundur sebelum masa pengundangannya. Al-Qur'an mensinyalir adanya asas non-retroactive ini sebagaimana tertuang dalam surat Al-Baqarah (2): 275, dan surat an-Nisa (4): 23.

[108] Prinsip *equity before the law* ini disarikan dari ketentuan umum Alquran dalam surat al-Hujurat (49): 13.

[109] Nagaty Sanad menjelaskan berbagai konsekuensi dari prisip ini yaitu: (1) tidak ada pemisahan antara aturan dengan kepercayaan kepada Tuhan, (2) hukuman mengandung dua sisi, dunia dan akhirat, (3) aplikasi hukum Islam menjadi kewajiban pemerintahan muslim, dan (4) aspek keimanan menjadi faktor utama dalam penerapan hukum. Lihat Sanad, *The Theory of Crime*, h. 47.

[110] Abdullah Aly ar-Rakban, *Al-Qisas fi an-Nafs* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1981), h. 115. lihat juga Ahmad Fathi Bahsani, *Al-Qisas fi Fiqh al-Islamy* (Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Misriyah, 1969), h. 194.

alat bukti lain yang lebih relevan dengan kemajuan teknologi informasi sekarang.

Pemberlakuan hukum qisas dalam sistem hukum pidana modern memerlukan upaya serius dalam menerjemahkannya dalam bahasa yuridis. Terdapat tiga unsur dalam melihat sebuah tindakan sebagai pelanggaran pidana, yaitu *legal element, substantial element,* dan *cultural element.*[111] *Legal element* adalah ketentuan hukum bagi tindakan atau perbuatan yang dilarang atau dianggap sebagai masalah kriminal. Perbuatan tersebut harus secara rinci dan spesifik dijelaskan dalam bahasa undang-undang. Hal ini memerlukan upaya pendefinisian sekaligus pengkategorian setiap tindakan kejahatan yang dapat dikenai hukuman. *Substantial element* merupakan bentuk tindakan atau pelanggaran hukum. Suatu perbuatan kriminal yang terdapat rumusan undang-undang harus dapat dibuktikan secara riil. Tanpa ada perbuatan nyata maka tidak ada hukum yang dapat diterapkan kepadanya. Dengan demikian perlu aturan mengenai pembuktian terhadap pelanggaran tersebut. *Cultural element* adalah penetapan hukuman berdasarkan kedewasaan (*maturity*), tanggung jawab (*responsibility*), dan *accountability*. Unsur ketiga ini berkaitan dengan syarat yang berlaku bagi pelaku kriminal yang dapat dikenai hukuman. Pengecualian-pengecualian terhadap pemberlakuan hukum juga perlu dirumuskan untuk menghindari kesalahan dalam penetapan hukum.

---

[111] Anwarullah, *The Criminal Law of Islam* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1997), h. 3.

E. Penutup

Prinsip dasar pengembangan fikih maqasidi adalah dengan menjaga hubungan fungsional antara wahyu (*nash*), akal, dan realitas (*al-waqi'*). Kedudukan nash adalah sebagai sumber ajaran Islam yang kandungannya harus terus digali dan didialogkan dengan realitas. Dialog teks dengan realitas sudah terjadi sejak masa pewahyuan melalui proses adopsi, adaptasi, dan integrasi. Pola dialektika ini perlu untuk terus dijaga melalui ijtihad yang memadukan antara pendekatan keilmuan islam, sosial, humaniora, dan sains modern agar tidak terjadi kesenjangan antara nash dengan realitas. Aturan-aturan hukum dalam nash didesain bukan hanya menjadi *tool of social control*, tetapi juga sebagai *tool of social engineering* atau *tool of social development*. Oleh karena itu, kajian *maqasid syariah* sangat penting karena menjadi dasar sekaligus tujuan dari penetapan hukum Islam. Penggalian *maqasid syariah* dari nash Alquran dan Hadis harus terus dilakukan untuk me*landing*kan kemaslahatan yang menjadi tujuan dari seluruh ajaran Islam.

Dalam kajian hukum qisas, melalui analisis teori *maudhu'i nuzuli* dapat disimpulkan bahwa penetapan hukum qisas dalam Alquran mengandung aspek *continuity* (hukum qisas berasal dari tradisi hukum lokal Arab), *change* (Alquran mengubah paradigma pemberlakuannya, dari balas dendam menjadi keseimbangan) dan *development* (penyelesaian hukum qisas bertujuan memelihara kehidupan). Bentuk aturan hukumnya (qisas, diyat, pemaafan) berkedudukan sebagai *wasilah*/medium atau sarana untuk menyelesaikan masalah

sesuai dengan konteks sosial-budayanya (*social control*), sedangkan *ghayah*/tujuan atau maqasid syari'ahnya adalah mengarahkan masyarakat untuk menghargai kehidupan yang merupakan hak asasi manusia (*social engineering*). Kontekstualisasi hukum qisas pada masa modern berpijak pada pencapaian nilai fundamentalnya (*maqasid/ghayah*), sedangkan bentuk aturan hukumnya dapat disesuaikan dengan hukum yang berkembang di masyarakat. Melalui hukum qisas, Alquran mengenalkan paradigma baru penyelesaian kasus hukum dengan model *restorative justice*, dengan mempertemukan para pihak (pelaku, keluarga korban, masyarakat) untuk menetapkan solusi atau penyelesaiannya. Fokus *restorative just*ice adalah pemulihan konflik dan pengembalian keseimbangan dalam masyarakat, melalui penggantian kerusakan atau kerugian. Tindak pidana dipandang sebagai suatu konflik yang terjadi dalam hubungan sosial masyarakat yang harus diselesaikan dan dipulihkan oleh semua pihak secara bersama sama. Model *restorative justice* memberikan keseimbangan akses dan kewajiban kepada para pihak serta mewujudkan keadilan hukum (*legal justice*) sekaligus keadilan sosial (*social justice*).

Referensi

Abdullah, M. Amin, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, PT Litera Cahaya Bangsa, 2020).

Abi Hasan 'Ali Ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Beirut: 'Alam al-Kutub, tt.).

Abubakar, Al Yasa', "Beberapa Teori Penalaran Fikih dan Penerapannya", dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktik* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991).

Abubakar, Al Yasa', *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016).

Abu Zaid, Nashr Hamid, *Tekstualitas Alquran, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdhiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

ʿAlawani, Taha Jabir, *Fi Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslima*, Series of Islamic Enlightenment 52 (Cairo: Nahdat Misr, 2000).

Ansori, "Position of fatwa in Islamic law: the effectiveness of MUI, NU, and Muhammadiyah fatwas", *Ijtihad: Jurnal*

Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Vol. 22, No. 1 (2022), pp. 53-71.

Anwar, Syamsul, *Ushul al-Fiqh: Dirasah Naqdiyyah fi Aliyat Iktisyaf al-Ahkam as-Syar'iyyah* (Yogyakarta: Majma' al-Buhuts wa at-Tathbiqat al-Islamiyyah Jami'ah Muhammadiyah Biyukyakarta, 2018).

Anwarullah, *The Criminal Law of Islam* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1997).

Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law:A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

Badruzzaman, Abad, *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historisitas Alquran melalui Studi Ayat-ayat Makki-Madani dan Asbab al-Nuzul* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2018).

al-Bagdadi, Ali Ibn Muhammad b. Ibrahim, *Tafsir al-Khazin al-Musamma Bab at-Ta'wil fi Ma'any at-Tanzil*, vol. 1 (Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubra, t.th.).

Bahsani, Ahmad Fathi, *Al-Qisas fi Fiqh al-Islamy* (Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Misriyah, 1969).

Barry, Norman P., *Law and Social Control, In: An Introduction to Modern Political Theory* (London: Palgrave, 1989).

al-Bukhary, Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn Bardazibah al-Ja'fary, *Sahih al-Bukhary*, Juz IV (Qahirah: Al-Maktabah at-Taufiqiyah, 2004).

al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Dhawabit al-Maslahah fi as-Syari'ah al-Islamiyah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005).

Chirzin, Muhammad, *Buku Pintar Asbabun Nuzul*, cet. I (Jakarta: Zaman, 2011).

ad-Damsyiqy, Imaduddin Abi al-Fidai Ismail Ibn Katsr, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, vol. 2 (Jizah, Kairo: Muassasah Qurtubah, 2000).

ad-Duqsy, Kamil Salamah, *Ayat al-Jihad fi al-Qur'an* (Kuwait: Dar al-Bayan, 1972).

el Fadl, Khaled Abou, "Qur˒anic Ethics and Islamic Law", *Journal of Islamic Ethics* 1 (2017), pp. 7–28.

el Fadl, Khaled Abou, "What Type of Islamic Law", dalam Khaled Abou el Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (eds.), *Routledge Handbook of Islamic Law*, (New York: Routledge, 2019).

al-Farmawi, Abd al-Hayyi, *al-Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, (Kairo : al-Hadhârât al-Gharbiyyah, 1977).

Fatoohi, Louay, *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law: A Critical Study of the Concept Naskh and its Impact* (Selangor: Islamic Book Trust, 2013).

Fuady, Munir, *Teori-teori Besar (Grand Theory) dalam Hukum* (Jakarta: Kencana, 2013).

al-Halabi, Ali bin Hasan bin Ali bin Abdul Hamid, *Fiqhul Waqi' Baina al-Nazhar wa at-Tathbiq* (Ramallah: Syirkah Nur, 1402 H).

Hallaq, Wael B., *An Introduction to Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2009).

Haneef, Sayed Sikandar, *Homicide in Islam, Legal Structure and Evidence Requirements* (Kuala Lumpur: AS. Noordeen, 2000).

Hassan, Said Fares, “Fiqh al-‘Aqalliyat and Muslim Minorities in the West”, dalam Khaled Abou el Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (eds.), *Routledge Handbook of Islamic Law*.

Helim, Abdul, *Maqasid Syari’ah versus Usul Fikih* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019).

Ibrahim, Duski, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra’ al-Ma’nawi Asy-Syatibi* (Yogyakarta: Arruz Media, 2008).

Ibn Araby, Muhammad Ibn Abdullah, *Ahkam al-Qur’an*, vol.2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1984).

Ibn ‘Asyur, Muhammad Thahir, *Maqasid as-Syari’ah al-Islamiyah* (Tunisia: Dar as-Salam, 2020).

Ibn Manzur, Jamaluddin Muhammad Ibn Mukarram, *Lisan al-‘Arab*, Juz XI (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-‘Araby, 1999).

Ilyas, Hamim, *Fikih Akbar, Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil’Alamin* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018).

Kamali, Muhammad Hashim, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, terjemah oleh Miki Salman, (Bandung: Penerbit Noura Books, 2013).

al-Khadimy, Nuruddin Ibn Mukhtar, *‘Ilm al-Maqasid asy-Syari’ah* (Riyad: Syirkah Obeikan li at-ta’lim, 2014).

Kusumo, Rangga, Hurriyah, "Populisme Islam di Indonesia: Studi Kasus Aksi Bela Islam oleh GNPF-MUI Tahun 2016-2017", *Jurnal Politik*, Vol. 4, No. 1, 2018, pp. 87-113.

Lembaga Fatwa Dar Ifta Mesir, *Fiqih Nawazil: Standar Berfiqih dalam Perbedaan Fatwa*, terj. oleh Adhi Maftuhin (Depok: Keira Publishing, 2013).

Lippman, Matthew dkk., *Islamic Criminal Law and Procedure* (Connectitut: Greenwood Press, Inc., 1988).

Munajat, Makhrus, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004).

an-Naisabury, Abu Dawud Sulaiman Ibn Asy'ath a-Sijistany al-Azdy, *Sunan Abi Dawud*, Juz IV (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997).

an-Naisabury, Abi al-Husein Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qusyairy, *Sahih al-Muslim*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998).

an-Nasai, Abi 'Abdurrahman Ahmad Ibn Syu'aib Ibn 'Aly al-Khurasany, *Sunan an-Nasai* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002).

Prihantoro, Hijrian Angga, "Ulama dan Politik Pengetahuan dalam Ushul Fikih: Relasi Kuasa, Paham Teologis dan Geopolitik", *Disertasi*, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2023.

al-Qadir, Khalid Muhammad ʿAbd, *Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslima* (Lebanon: Dar al- Iman, 1997).

al-Qaradawi, Yusuf, *Fi Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslima, Hayat al-Muslimin Wasat al-Mujtama ʿat al-Ukhra* (Cairo: Dar al-Shuruq, 2001).

al-Qazwiny, Abi Abdillah Muhammad Ibn Yazid, *Sunan Ibn Majah*, Juz III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2000).

al-Qurtuby, Abi Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al-Ansary, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, vol. 1, cetakan ke 2 (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Araby, 1967).

Qutub, Sayid, *Fi Zilal al-Qur'an*, vol. 1 (t.p: Dar as-Syuruq, 1985).

Rahman, Fazlur, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Muhyiddin (Bandung: Pustaka, 1995).

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity, Transformation of An Intellectual Tradition* (Chicago: The Universtiy of Chicago Press, 1982).

ar-Raisuni, Ahmad, *al-Fikr al-Maqasidi, Qawaiduhu wa Fawaiduhu* (Kairo: Dar al-Kalimah linnasyr wa at-Tauzi', 2014).

ar-Raisuni, Ahmad *Ijtihad Nash, al-Waqi', al-Maslahah* (Qahirah: Dar al-Kalimah linnasyr wa at-Tauzi',, 2014).

ar-Rakban, Abdullah Aly, *Al-Qisas fi an-Nafs*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1981).

Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Manar*, vol. 2 (Beirut: Dar Ihya at-Turats, 2002).

Sabiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1971).

Sahrur, Muhammad, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*, terj Saifuddin Zuhri Qudsy dkk. (Yogyakarta: LKiS, 2003).

Salih, Subhi, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar 'ilmi li al-Malayin, 1972).

Sanad, Nagaty, *The Theory of Crime and Criminal Responsibility in Islamic Law: Shari'a* (Chicago: Office of International Criminal Justice The University of Illionis at Chicago, 1991).

Shalabi, ʿAbd al-Wadud, *Ijabat Hasima ila al-Ukht al-Firnsiyya al-Muslima*, 2nd edition (Cairo: Mu'assasat Al-Khalij al-ʿArabi, 1989).

Shiddiqy, Muhammad Najatullah, *Maqasid as-Syari'ah wa al-Hayah al-Mu'ashirah*, terj. Muhammad Rahmatullah an-Nadwi (Damaskus: Dar al-Qalam, 2016).

Shihab, M. Qurasih, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, cet. III (Jakarta: Lentera Hati, 2015).

as-Sijistani Abi Dawud Sulayman Ibn Asy'as, *Sunan Abi Dawud*, Juz IV (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997).

Sikti, Ahmad Syahrus, "Peta Pemikiran Fikih Maqasid: Suatu Kajian Historis", dalam https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/publikasi/artikel/peta-pemikiran-fikih-maqasid-oleh-ahmad-syahrus-sikti-30-7

Sodiqin, Ali, *Antropologi Alqur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Arruz Media, 2008).

Sodiqin, Ali, "Fiqh Sains: Elaborasi Konsep 'Illat Menuju Pembentukan Hukum Islam yang Aktual", *Al-Mazaahib Jurnal Pemikiran Hukum*, Vol. 1 (1), 2012.

Sodiqin, Ali, *Fiqh Ushul Fiqh: Sejarah, Metodologi, dan Implementasinya di Indonesia* (Yogyakarta: Beranda Publishing, 2012).

Sodiqin, Ali, “Science-based Ijtihad: Religious and Scientific Dialectic on Fatwas Regarding Congregational Worships amid the Covid-19 Pandemic”, *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 21, No. 1 (2021), pp. 79-97.

Suhanah, “Dampak Sosial Perbedaan Pendapat dalam Penentuan Awal Ramadhan dan 1 Syawal terhadap Umat Islam di Kota Semarang”, *HARMONI, Jurnal Multikultural & Multireligius* Vol. 11, No. 2, 2012, pp. 156-168.

As-Suyuti, Jalaluddin, *Al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an* (Beirut: Al-Maktabah ath-Thaqafiyah, 1973).

As-Suyuti, *Ad-Durr al-Mantsur fi at-Tafsir bi al-Ma’tsur,* vol. 9 (Kairo: Markaz li al-Buhus wa ad-Dirasah al-‘Arabiyah wa Islamiyah, 2003).

Syaltout, Mahmoud, *Islam: Aqidah wa Syari’ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966).

Syamsuddin, Sahiron, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, edisi revisi dan perluasan (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017).

asy-Syatibi, Abu Ishaq, *Al Muwafaqat fi Ushul as-Syari’ah,* juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t).

at-Tabary, Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarir, *Jami’ al-Bayan fi Ta’wil al-Qur’an*, vol. 2, cet. ke-2 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999).

Thahir, A Halil, *Ijtihad Maqasidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksitas Maslahah* (Yogyakarta: LKiS, 2015).

at-Tirmizi, Abi 'Isa Muhammad Ibn 'Isa Ibn Surah, *Sunan at-Tirmizi*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000).

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1966).

Wijaya, Aksin, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Penerbit Mizan, 2016).

Zarqa', Mustafa Ahmad, *al-Fiqh al-Islamy fi Tsaubih al-Jadid,* Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1968).

Zayd, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas Al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khairon Nahdhiyyin, cetakan IV (Yogyakarta: LKiS, 2005).

az-Zuhaily, Wahbah, *Tafsir al-Munir fi 'Aqidah wa as-Syari'ah wa al-Manhaj*, vol. 15 (Beirut: Dar al-Fikr al-Ma'asir, 1998).

al-Zuhaily, Wahbah, *al-Wajiz fi Ushu al-Fiqh,* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999).

al-Zuhaily, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islamy,* Juz 1 dan 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2013).

Ucapan Terima Kasih

Alhamdulillah, puji syukur tak henti-hentinya penulis panjatkan kepada Allah Swt, atas limpahan rahmat, hidayah, dan taufiqNya sejak penulis tercipta sebagai makhluk hingga sampai pada titik ini, mendapatkan amanah sebagai Guru Besar. Salawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Nabi Muhammad Saw, *insan kamil, uswah hasanah*, dan inspirasi bagi semua makhluk untuk menebarkan kebaikan, kedamaian, dan rahmat bagi penghuni alam semesta.

Perjalanan menuju capaian akademik sebagai guru besar melibatkan banyak pihak yang telah membantu penulis dengan keikhlasan, ketulusan, kesabaran, dan kesungguhan. Oleh karena itu, dengan kerendahan dan ketulusan hati disertai dengan rasa takzim, penulis haturkan beribu terima kasih kepada:

1. Kedua orang tua penulis, alm. Bapak H. Busri dan almh. Ibu Miati, yang mendukung dan mendoakan penulis dalam menggapai cita-cita dan kebahagiaan hidup.

Semoga mereka berdua menjadi penghuni surganya Allah Swt.

2. Kakek dan nenek penulis, alm. H. Tamar dan almh. Hj. Kasmi, yang di masa tuanya mengasuh, merawat, dan mendidik penulis sejak umur tiga tahun hingga dewasa. Keduanya selalu mencurahkan cinta dan kasih sayang serta mengajarkan kemandirian hidup serta sikap merasa cukup bagi penulis sejak kecil. Apa yang penulis raih hingga saat ini adalah buah dari pendidikan yang ditanamkan keduanya. Semoga Allah Swt melimpahkan rahmatNya dan menempatkan keduanya di surga.
3. Bapak dan Ibu mertua penulis, alm. Bapak Taryono dan almh. Ibu Hartinah, yang dengan tangan terbuka, penuh perhatian dan kasih sayang menerima dan mendukung keluarga dan karir penulis hingga akhir hayatnya. Semoga Allah Swt menempatkan keduanya di surga.
4. Isteri tercinta, Ririn Budiharti, yang menjadi Sang Penjaga Mimpi keluarga kami. Dia selalu menjaga impian kami sekeluarga melalui doa-doa khusyuknya dan selalu menjadi orang pertama yang siap berkorban untuk mewujudkan mimpi kami. Dia menjadi malaikat Ridwan bagi kami sekeluarga, karena selalu menghadirkan kebahagiaan dalam segala suasana. Segala doa penulis panjatkan semoga Allah Swt selalu melimpahkan kesehatan, kesabaran, kedamaian hati, keberkahan, dan kebahagiaan hidup kepada isteri tercinta.
5. Anak-anak tercinta, sang kakak, My Princess Nadia Nala Izza, S.Ak, M.E. dan sang adik, My Junior Reyhan Muhammad Avencena. Terimakasih selalu mensupport

ayah selama ini, meskipun seringkali harus rela kehilangan waktu bersama. Semoga kakak dimudahkan dan dilancarkan studinya di Pendidikan Profesi Akuntan Universitas Gadjah Mada, dan juga adik dimudahkan dan dilancarkan studinya di Prodi Arsitektur Universitas Brawijaya. Ayah dan Ibu selalu berdoa semoga kalian berdua menjadi pribadi yang mandiri dan selalu menebarkan manfaat bagi sesama dimanapun kalian berada.

6. Rektor dan para Wakil Rektor UIN Sunan Kalijaga, yang mendukung pengembangan karir akademik pada dosen.
7. Ketua, Sekretaris, dan anggota Senat UIN Sunan Kalijaga, yang telah memproses dan menyetujui pengajuan Guru Besar penulis.
8. Dekan dan para Wakil Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga yang mendorong para dosen untuk mengembangkan karir akademiknya.
9. Para Guru dan Kolega Dosen di Fakultas Syari'ah dan Hukum, di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, dan di Program Pascasarjana. Terkhusus terimakasih kepada Prof. Dr. H. Syihabuddin Qalyubi, Lc., M.A atas ilmu dan motivasinya yang diberikan kepada penulis ketika awal menjadi dosen di tahun 1998. Terimakasih secara khusus juga kepada Prof. Noorhaidi Hasan, M.A., M.Phil., Ph.D, mentor penulis dalam bidang akademik dan manajemen. Penulis banyak belajar dari beliau bagaimana menjadi akademisi yang baik, bagaimana mengelola dan mengembangkan lembaga yang mendatangkan manfaat bagi orang banyak. Beliaulah yang mengenalkan penulis

dengan dunia internasional, yakni ketika penulis ikut berpartisipasi pada konferensi internasional di Univeristy of Gottingen Jerman pada tahun 2013.

10. Para tenaga kependidikan yang telah membantu proses pengajuan Guru Besar. Terimakasih kepada Ibu Dra. Sumarni, Pak Suefrizal, S.Ag., M.Si, Pak Khoirul Anwar, M.A., MD dan Tim di Bagian Akademik Universitas.
11. Teman-teman di ISLaMS (*Institute for the Study of Law and Muslim Society*): Prof. Euis Nurlaelawati, M.A (Direktur Eksekutif), Dr. Lindra Darnela (Direktur Riset dan Publikasi), dan Dr. H. Abdul Mujib (Direktur Pelatihan dan Kerjasama). Terimakasih atas supportnya, diskusi hangatnya, dan inspirasi-inspirasi risetnya yang dahsyat.
12. Guru-guru Ngaji Penulis: Allahu yarham Bapak KH. Marwi dan Bapak Kyai Zainuddin (Jepara), Romo KH. Turaichan Adjhuri asy-Syarafi dan Romo KH. Sya'roni Ahmadi (Kudus), Romo KH. Ali Hasan (Semarang). Terimakasih sudah mengajarkan ilmu dengan kasih sayang dan keikhlasan.
13. Guru-guru penulis di SD Negeri Petekeyan I Jepara, MTs Darul Hikmah Menganti Jepara, dan PGA Negeri Kudus. Juga Dosen-dosen penulis di Fakultas Syari'ah IAIN (UIN) Walisongo Semarang, Pascasarjana IAIN (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Terimakasih sudah mengajarkan ilmu dengan kasih sayang dan keikhlasan.
14. Teman-teman Kaprodi dan Sekprodi yang tergabung di grup Asosiasi Prodi UIN Sunan Kalijaga. Terimakasih atas kebersamaan dan *sharing* ilmunya.

15. Para mahasiswa penulis, baik di tingkat sarjana, magister, dan doktor. Terimakasih atas diskusi dan kebersamaannya.
16. Para pihak yang tidak dapat saya sebutkan satu persatu, saya haturkan terimakasih atas semua kontribusinya.

Semoga Allah Swt selalu memberikan perlindungan, rahmat, hidayah dan taufiqNya serta melipatgandakan pahalanya atas kebaikan bapak, ibu, dan saudara semuanya. *Aamiin ya Rabbal 'Aalaamiin*.

Yogyakarta, Februari 2024

Ali Sodiqin

Hidup itu pilihan, antara mengambil manfaat atau memberi manfaat. Mengambil manfaat membuat kita merasa menang dan senang, sedangkan memberi manfaat membuat kita merasa tenang dan bahagia.

Daftar Riwayat Hidup

Profil

Nama	: Prof. Dr. Ali Sodiqin, M.Ag
Tempat/Tgl lahir	: Jepara, 12 September 1970
NIP	: 197009121998031003
NIDN	: 2012097001
Pangkat/Golongan	: Pembina Utama Muda (IV/c)
Jabatan	: Guru Besar
Pekerjaan	: Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga
Bidang Keahlian	: Ushul Fikih, Maqasid Syari'ah
Alamat Kantor	: Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta
Alamat Rumah	: Babadan RT 06/RW 02 Purwomartani Kalasan Sleman
Telepon	: 0815-6848-7468
Email	: ali.sodiqin@uin-suka.ac.id

Keluarga

Isteri	: Ririn Budiharti
Anak	: Nadia Nala Izza, S.Ak, M.E.
	: Reyhan Muhammad Avencena

Riwayat Pendidikan

Jenjang	Pendidikan	Lulus
SD	SD Negeri Petekeyan 1 Jepara	1983
SLTP	MTs Darul Hukmah Menganti Jepara	1986
SLTA	Pendidikan Guru Agama (PGA) Negeri Kudus	1989
S-1	Juruan Peradilan Agama Fakultas Syari'ah IAIN (UIN) Walisongo Semarang	1996
S-2	Jurusan Studi Islam (Konsentrasi Usul Fikih) Program Pascasarjana IAIN (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh	1998
S-3	Jurusan Studi Islam (Konsentrasi Antropologi Hukum Islam) Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2008

Pengalaman Jabatan

No	Jabatan	Tahun
1	Sekretaris Jurusan D3 Ilmu Perpustakaan dan Informasi Islam Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga	2000-2001
2	Sekretaris Jurusan Sejarah Kebudayaan Islam Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga	2002-2004
3	Pengendali Sistem Mutu (PSM) Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga	2008-2009
4	Pimpinan Redaksi Jurnal Thaqafiyyat Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga	2008-2011
5	Koordinator Sistem Dokumen di Unit Penjaminan Mutu UIN Sunan Kalijaga	2009-2011

No	Jabatan	Tahun
6	Sekretaris Senat Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga	2008-2011
7	Sekretaris Ikatan Keluarga Fakultas Adab (IKFA) UIN Sunan Kalijaga	2009-2011
8	Ketua Jurusan PAW Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga	2012-2014
9	Penanggung jawab Jurnal Al Mazahib Jurusan Perbandingan Mazhab	2012-2015
10	Ketua Jurusan Perbandingan Mazhab Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga	2014-2015
11	Kepala Pusat Pengembangan Standar Mutu Akademik pada Lembaga Penjaminan Mutu UIN Sunan Kalijaga	2015-2016
12	Tim Redaksi Jurnal Asy-Syir'ah Fakultas Syari'ah dan Hukum	2018-2021
13	Ketua Prodi S3 Ilmu Syari'ah Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga	2019-2024
14	Asesor Beban Kinerja Dosen Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi	2022 - sekarang
15	Asesor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT) Bidang Keagamaan	2022 - sekarang
16	Reviewer Jurnal *Asy-Syir'ah*, Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga	2020
17	Editorial Board Jurnal *Al Mazaahib*, Prodi Perbandingan Mazhab, Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2021
18	Reviewer Jurnal *Justicia Islamica* Fakultas Syari'ah IAIN Ponorogo	2021

No	Jabatan	Tahun
19	Reviewer Jurnal *Arena Hukum*, Fakultas Hukum Universitas Brawijaya	2022
20	Reviewer *Shariah Journal*, Academy of Islamic Studies, University of Malaya	2023
21	Ketua Asosiasi Prodi dan Dosen Ilmu Syari'ah se Indonesia (APDISI)	2023-2027
22	Anggota Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Kabupaten Sleman	2023-2028
23	Pemegang Sertifikat Kompetensi Penulisan Buku Non-Fiksi dari Lembaga Sertifikasi Profesi Penulis dan Editor Profesional BSNP	2021
24	Pemegang Sertifikat Kompetensi Pengelolaan Wakaf dari LSPBWI dan BSNP	2023
25	Sekretaris Eksekutif ISLaMS (Institute for the Study of Law and Muslim Society)	2023 – sekarang
26	Dosen Teladan Mutu Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2023

Narasumber Konferensi/Seminar

No	Kegiatan/Kedudukan	Tahun	Pelaksana
1	Seminar Nasional Kitab Fiqih Nusantara: Menggali Tradisi membangun Harmoni	2012	Jurusan PMH FSH UIN Sunan Kalijaga
2	International Conference on Islamic Gender Discourse and Legal Thought	2013	Georg-August Universitat Gottingen Germany

No	Kegiatan/Kedudukan	Tahun	Pelaksana
3	International Conference on Islamic Legal Reforms and Practices in The Modern Muslim World	2014	University of Wahington-Seattle USA
4	Seminar Serantau "Isu Isu Syari'ah di Indonesia dan Thailand"	2017	University Fathoni Pattani Thailand
5	Pekan Ngaji III: Ngaji Antropologi Alquran dengan tema "Pembaharuan pemikiran Menuju Kejayaan Islam"	2018	Ponpes Mambaul Ulum Bata-Bata Pamekasan Madura
6	The 2nd Annual International Conference on Law and Sharia (AICOLS) "Contemporary Issue on Sharia and Law: Family, Bussiness and Constitutional Laws"	2018	Sharia and Law Faculty UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
7	International Joint Conference "Revisiting Tolerant Islam in South East Asia"	2019	Faculty of Arts and Social Sciences National University of Singapore
8	Webinar Sertifikasi Halal di Tengah Pandemi dan Kontroversi RUU Omnibus Law	2020	TNC n Friends dan BPJPH Kemenag RI
9	Kuliah Tamu dengan tema Menyiapkan SDM Unggul dalam bidang Hukum Islam menghadapi era Society 5.0	2020	Fakultas Syari'ah IAIN Kediri

No	Kegiatan/Kedudukan	Tahun	Pelaksana
10	International Symposium on Religious Life (ISRL): *Religious Life, Ethics and Human Dignity in the Disruptive Era”* 2020	2020	Kemenag, CRCS, LIPI, AIPI
11	4th International Conference on Islamic Studies (ICONIS)	2020	IAIN Madura
12	4th Annual International Conference on Law and Shariah (AICOLS)	2020	FSH UIN Sunan Kalijaga
13	5th International Conference on Law and Justice (ICLJ)	2021	Faculty of Sharia and Law UIN Syahid Jakarta
14	The 6th Annual Conference on Fatwa MUI Studies	2022	Komisi Fatwa MUI Jakarta
15	The 1st International Conference on Cultures and Languages (ICCL)	2022	UIN RMS Surakarta
16	The 22nd Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)	2023	UIN Sunan Ampel Surabaya
17	2nd Annual National Conference	2023	Formaster Fakultas Syariah dan Hukum UIN Suka

Penelitian

No	Judul	Tahun	Funding
1	Genealogi Gerakan Penegakan Syari’at Islam di Indonesia/ Individu	2010	APBN-P Diktis Kemenag

No	Judul	Tahun	Funding
2	Pelaksanaan Penjaminan Mutu di UIN Sunan Kalijaga: Evaluasi Pencapaian Sasaran Mutu/ Kelompok	2011	APBN-P UIN Sunan Kalijaga
3	Kearifan Lokal dalam Kitab *Tarjumatul Mukhtar fi Syarhi Gayatil Ikhtisar* Karya Muhammad Ghazali bin Zaenalarif dari Majalengka	2012	DIPA BLU UIN Sunan Kalijaga
4	Filosofi Hukuman dalam Hukum Pidana Islam (Telaah Antropologis Penetapan *Hudud* dalam Al Qur'an)	2013	BOPTN UIN Sunan Kalijaga
5	Pemikiran dan Kontribusi Prof. Dr. Nourouzzaman Shiddiqy dalam Pengembangan Pasca sarjana IAIN Sunan Kalijaga	2013	DIPA BLU UIN Sunan Kalijaga
6	*Restorative Justice* dalam Tindak Pidana Pembunuhan: Studi Komparatif Antara Hukum Pidana Indonesia dengan Hukum Pidana Islam	2014	BOPTN UIN Sunan Kalijaga
7	Hukum Islam dan Budaya Lokal di Masyarakat Pattani Thailand	2015	BOPTN UIN Sunan Kalijaga
8	Antropologi Hukum *Hudud* dan Integrasinya dalam Hukum Pidana Indonesia	2015	Diktis Kemenag RI

No	Judul	Tahun	Funding
9	Implementasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Thailand (Studi Relasi Agama-Negara dan Relasi Hukum-Politik)	2016	BOPTN UIN Sunan Kalijaga
10	Etnoreligius dan Integrasi Sosial Kampung Jawa Tondano Minahasa Sulawesi Utara	2018	BOPTN UIN Sunan Kalijaga
11	Problematika Publikasi Hasil Penelitian Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2019	BOPTN UIN Sunan Kalijaga
12	Minoritas Muslim dan Representasi Politik: Studi Tentang Pemilihan DPD Bali pada Pemilu 2019	2022	BOPTN UIN Sunan Kalijaga
13	Pembelajaran Restorative Justice dalam Kurikulum Fakultas Syari'ah PTKIN Indonesia	2023	BOPTN UIN Sunan Kalijaga

Pengalaman Luar Negeri

No	Kegiatan	Tempat/Negara	Tahun
1	Research Fellow	The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University Malaysia (IIUM)	2006-2007
2	Visiting Research	Muhammadiyah Association Singapore	2007

No	Kegiatan	Tempat/Negara	Tahun
3	International Conference on Islamic Gender Discourse and Legal Thought	Georg-August Universitat Gottingen Germany	22-23 May 2013
4	International Seminar on Isu Isu Syari'ah di Thailand dan Indonesia	Fatoni University, Pattani-Thailand	31 Jan 2017
5	Visiting Research	International Institute for Halal Research and Training (INHART) International Islamic University Malaysia (IIUM)	2 Feb 2017
6	Academic Visiting and International Joint Conference	Department of Malay Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, National University of Singapore	11-14 Nov 2019
7	Academic Discussion bersama Perhimpunan Pelajar Indonesia Tiongkok (PPIT)	Nanjing University of Information Science and Technology (NUIST) Yangzhou University, Tiongkok	7-9 Des 2023

Publikasi

A. Buku

No	Tahun	Judul	Penerbit
1	2002	Sejarah Peradaban Islam, dari Masa Klasik Hingga Modern (Kontributor)	Jurusan SPI dan LESFI, Yogyakarta

No	Tahun	Judul	Penerbit
2	2003	Agama, Sastra dan Budaya dalam Evolusi (Bunga Rampai)	Adab Press, Yogyakarta
3	2003	Membina Keluarga Mawaddah Wa Rahmah (Kontributor)	Ford Foundation dan PSW IAIN Sunan Kalijaga
4	2004	Telaah Ulang Wacana Seksualitas (Kontributor)	CIDA dan PSW IAIN Sunan Kalijaga
5	2006	Sejarah Peradaban Islam di Indonesia (Kontributor)	Pinus Media, Yogyakarta
6	2008	Antropologi Al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya	Arruz Media, Yogyakarta
7	2008	Sejarah Islam Lokal (Kontributor)	Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
8	2009	Teladan Mulia Pendidikan Agama Islam SD Kelas 1-6	Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, Solo
9	2009	Islam dan Budaya Lokal (Kontributor)	PKSBi, Yogyakarta
10	2010	Hukum Qisas: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam	Tiara Wacana, Yogyakarta
11	2012	Fiqh Ushul Fiqh: Sejarah, Metodologi dan Implementasinya di Indonesia	Beranda Publishing, Yogyakarta
12	2012	Kitab Fikih Lokal: Menelusuri Kearifan Lokal dalam Karya Ulama Indonesia (Kontributor)	Q Media, Yogyakarta
13	2015	Fikih Ramah Difabel (Kontributor)	Q Media, Yogyakarta

B. Artikel Ilmiah

No	Tahun	Judul, Jurnal, Volume	Jurnal Index
1	2023	Interreligious Marriages In Indonesia: From Legal Disharmony To Legal Conflict, *Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum dan Sosial*, Vol 20 (2), 2023	Sinta 2
2	2023	Toward Interreligious Fiqh: A Study of the Culture-Based Religious Tolerance in the Kaloran Community, Central Java, Indonesia***, Al Jami'ah Journal of Islamic Studies***, Vol. 61 No. 1, 2023.	Scopus Q1
3	2023	Hukum Jaminan Dalam Pembiayaan Modal Kerja (Akad Muḍārabah) Di Bank Syarī'ah Dalam Pendekatan Maqāṣid Syarī'ah, *Bustanul Fuqaha: Jurnal Bidang Hukum Islam*, Vol. 4 (1), 2023.	
4	2022	Debates in Modern Economic Transactions: Assessing the Gopay Contract in the Perspective of Indonesian Ulama, *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 56 (2), 2022.	Sinta 2
5	2022	Sociological Interpretation by Religious Court Judges: Views of Bantul Religious Court Judges on the Husband's Financial Capability Requirement for Polygamy, *Al Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam,* Vol. 15 (2) 2022.	Scopus

No	Tahun	Judul, Jurnal, Volume	Jurnal Index
6	2022	Convergence In A Religion Commodification And an Expression of Piety In Halal Sertification, *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora,* Vol. 20 (2), 2022.	Sinta 2
7	2022	Maqasid Sharia Perspective in Changes the Marriage Age Limits for Women According to Law Number 16 of 2019, *Al - Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 7 (2), 2022.	Scopus
8	2022	Resilience of Madurese Santri in Facing Modernity: A Study of Indonesian Ngabuleh Tradition, *IBDA': Jurnal Kajian Islam dan Budaya*, Vol. 20 (1), 2022.	Sinta 2
9	2021	Legal, Moral, and Spiritual Dialectics in the Islamic Restorative Justice System, *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah,* Vol. 21 (2), 2021.	Scopus Q1
10	2021	The Interconnection of maslahah in Traditional Market Management Policy during the Pandemic in the City of Yogyakarta, *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 55 (1), 2021.	Sinta 2
11	2021	The Dynamic of Islamic Constitution: From Khilafah Period to the Nation State, *Journal of Islamic Law*, Vol. 2 (2), 2021.	Scopus

No	Tahun	Judul, Jurnal, Volume	Jurnal Index
12	2021	Science-Based Ijtihad: Religious and Scientific Dialectic on Fatwas Regarding Congregational Worships Amid the Covid-19 Pandemic*, Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 21 (1), 2021.	Scopus
13	2021	Diversity in Determining Maturity Age in Indonesian Law: Maqasid Al-Shariah Perspective*, Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum dan Sosial*, Vol. 18 (1), 2021.	Sinta 2
14	2021	Ambigiusitias Perlindungan Hukum Penyandang Disabilitas dalam Perundang-undangan di Indonesia*, Jurnal Legislasi Indonesia*, Vol. 18 (1), 2021.	Sinta 2
15	2020	Oral Contract on the Sale and Purchase Transactions in the Traditional Market of Palangka Raya City, *Fitrah Jurnal Kajian Ilmu Ilmu Keislaman*, Vol. 6 (2), 2020.	Sinta 3
16	2017	Divinitas dan Humanitas dalam Hukum Pidana Islam*, Al-Mazaahib Jurnal Pemikiran Hukum,* Vol. 5 (2), 2017.	
17	2016	Kontinuitas dan Perubahan dalam Penetapan Hukum Hudud; dari Nash hingga Teks Fikih*, Al Manahij, Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. X (2), 2016.	Sinta 2
18	2016	Budaya Muslim Masyarakat Pattani (Integrasi, Konflik, dan Dinamikanya), *IBDA' Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 14 (1), 2016.	Sinta 2

No	Tahun	Judul, Jurnal, Volume	Jurnal Index
19	2015	Genealogi Gerakan Penegakan Syari'at Islam di Indonesia, *Al-Mazaahib Jurnal Pemikiran Hukum*, Vol. 3 (1), 2015.	
20	2015	*Restorative Justice* dalam Tindak Pidana Pembunuhan: Studi Komparatif Antara Hukum Pidana Indonesia dengan Hukum Pidana Islam, *Asy-Syir'ah, Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 49 (1), 2015.	Sinta 2
21	2014	Kultur Politik Islam dalam Lintasan Sejarah, *Jurnal Mazhabuna, Media Transformasi Pemikiran Islam*, Edisi No. 08, 2014.	
22	2014	Reformasi Al-Qur'an dalam Hukum Perceraian: Kajian Antropologi Hukum Islam, *Al-Mazaahib Jurnal Pemikiran Hukum,* Vol. 2 (2), 2014.	
23	2013	Sejarah Harmonisasi Islam dan Kebudayaan: dari Inkulturasi hingga Akulturasi, *Jurnal Mazhabuna, Media Transformasi Pemikiran Islam*, Edisi No. 07, 2013.	
24	2013	Antropologi Hukum sebagai Pendekatan dalam Penelitian Hukum Islam, *Al Manahij, Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. VII (1), 2013.	Sinta 2
25	2012	Positifikasi Hukum Islam di Indonesia: Prospek dan Problematikanya, *Supremasi Hukum,* Vol. 1 (2), 2012.	

No	Tahun	Judul, Jurnal, Volume	Jurnal Index
26	2012	Fiqh Sains: Elaborasi Konsep 'Illat Menuju Pembentukan Hukum Islam yang Aktual, *Al-Mazaahib Jurnal Pemikiran Hukum*, Vol. 1 (1), 2012.	
27	2012	Hukum Agraria dalam Perspektif Ushul Fiqh, *Jurnal Mazhabuna, Media Transformasi Pemikiran Islam*, Edisi No. 06, 2012.	
28	2011	Periodisasi Sejarah Hukum Islam di Indonesia, *Jurnal ADIA,* Vol. 1 (1), 2011.	
29	2010	Agama dan Tradisi dalam Masyarakat Petani; Studi tentang Upacara Wiwit, *Jurnal Thaqafiyyat*, Vol. 11 (2), 2010.	
30	2010	Adaptabilitas Fiqh dalam Masyarakat Plural: Kajian Interdisipliner, *Jurnal Hermenia*, Vol. 9 (1), 2010.	
31	2010	Antropologi Hukum Qisas: Analisis Penerapannya dalam Budaya Hukum Indonesia, *Jurnal PENAGAMA*, Vol. XIX (1), 2010.	

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.